Rok X. Za styczeń 1921. Zeszyt 1.

MIESIĘCZNIK KATECHETYCZNY i WYCHOWAWCZY.

Treść.

Adres redakcji i administracji:

Lwów, ul. Dwernickiego l. 48.

LWÓW — 1921.

DRUKARNIA UDZIAŁOWA, LWÓW, KOPERNIKA 20.

Przegląd Teologiczny

Kwartalnik naukowy

Rok I. Zeszyt 2.

zawiera

X. Dr. Wais. Spirytyzm;

Dr. W. Bruchnalski. Najstarsze kazanie polityczne w Polsce".

X. Dr. Szcz. Szydelski. Proroctwo Daniela z czasów Darjusza II.?

X. Dr. A. Macko. Teologja w „Dziadach" (C. d.).

Recenzje i sprawozdania. Bibljografia teologji polskiej. Kronika.

Adres Red. i Adm. Lwów, Plac Benedyktyński 2.

Prenumerata roczna wynosi 35 Mk.

Moralność przedmiotowa a pozytywna.

I.

Moralność przedmiotowa.

Powszechnie dzieli ludzkość czyny obyczajowe na dobre i złe. Podział ten przyjmują wszyscy, nietylko prosty gmin, lecz także warstwy oświecone. Nawet filozofowie nazywają zgodnie niektóre czynności dobremi, inne zaś złemi, mimo że w swych systemach nieraz najskrajniejszym hołdują zasadom. Wprawdzie różnią się między sobą i nawzajem zwalczają w określaniu normy moralności, orzekającej, które czynniki są dobre a które złe, nie podnoszą jednak trudności co do istnienia czynów moralnie dobrych lub złych. Ta wspólność zapatrywań na omawianą kwestję musi mieć swoją odpowiednią przyczynę. Naszem zdaniem można ją wyjaśnić tylko istnieniem obyczajowości przyrodzonej czyli przedmiotowej.

Według tej zasady istnieją w świecie moralnym czynności, które ze swej natury są dobre albo złe. Źródłem ich dobroci, względnie złości obyczajowej jest sam naturalny porządek rzeczy, a nie dowolne ustanowienie Boskie lub ludzkie, czyli nie dlatego są moralnie dobre albo złe, że ustawodawstwo Boskie, względnie ludzkie je poleca lub wzbrania, lecz, że dobroć ich i złość moralna wynika koniecznie z ich natury. Istota bowiem tych czynności jest tego rodzaju, iż bezwzględnie muszą być uznane za moralnie dobre lub złe zawsze i wszędzie, choćby prawo pozytywne o nich milczało.

Rzeczywistość wspomnianej obyczajowości jest skutkiem przyrodzonego porządku rzeczy.[1])

---

[1]) S. Thom. S. theol. 1, 2 qu. XCIV, art. 2, 3, 4 n; Cathrein, Moralphilosophie, Herder 1911, str. 168 n, 379 n;

Mayer Theod. Institutiones iuris naturalis, Herder 1906 t. 1, str. 159 n. 2 i 3 n; Taparelli Aloys. Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts übers. von Frid. Schötti und Carl Reinecker Regensburg 1845, t. 1, str. 40 n., Morawski, Podstawy etyki i prawa, Kraków 1908, str. 138 n.

Oto Stwórca prowadzi wszystkie istoty do wytkniętych celów, siłą ich natury. „Natura, jak mówi św. Tomasz, nie jest czem innem, jeno planem boskiej sztuki wszczepionym w same jestestwa, który je wiedzie do oznaczonego celu".[1]) Wszystko, co odpowiada naturze jestestw, jest dla nich dobrem, a co się jej sprzeciwia, jest złem.

Wszelako w świecie fizycznym widzimy różne rodzaje stworzeń. Jedne poruszają się do swego celu bezwiednie, siłą konieczności, a inne dążą do niego dobrowolnie.

Pierwsze wyposażył Pan Bóg odpowiedniemi skłonnościami, które w stosownych okolicznościach muszą działać w ściśle określony sposób, aby własnemi siłami wewnętrznemi spełnić swoje zadanie w wszechświecie. Czynności, które odpowiadają naturalnym popędom tych jestestw, są dla nich dobre, w przeciwnym zaś razie są złe. Np. kamień, rzucony w górę, z powodu prawa grawitacji zwalnia naprzód swój ruch, a następnie spada przyspieszonym ruchem na ziemię Czynność ta odpowiada naturalnej skłonności kamienia, dlatego jest dla niego dobra.

Stosownie do stopnia doskonałości swej natury, jestestwa posiadają rozmaite popędy przyrodzone do czynności, któremi mają osiągnąć swą doskonałość, urzeczywistniając myśli Stwórcy w świecie.

Istoty martwe odpowiadają swemu przeznaczeniu dzięki siłom mechanicznym, fizycznym i chemicznym.[2])

Rośliny działają już doskonalej. Tętni w nich wewnętrzny pierwiastek życia, rozwijając z nasienia pełnię życia roślinnego, wzrost, dojrzałość i owoc.

W doskonalszej jeszcze formie występuje życie u zwierząt. Obok wegetacji wre w nich życie zmysłowe. Zwierzęta, opatrzone wzrokiem, słuchem, powonieniem, smakiem i czuciem oraz wewnętrznemi skłonnościami do pewnych czynności, hasają po ziemi, gnane głównie żywiołowym instynktem zachowania życia osobnika i gatunku, szukając, co ich naturalnym popędom odpowiada. One już same zmysłami poznają właściwe sobie przedmioty, lubo działają bezwiednie, ślepym ulegając skłonnościom. Wprawdzie rozróżniają zmysłami przedmiot od przedmiotu i wybierają tylko odpowiedni swej naturze; ale dokonują tego pod wpływem wrodzonego instynktu, który działając nieświadomie, fizycznie przymusza je do czynności ich naturze właściwych. To

---

[1]) In 2 Phys. 1, 14,

[2]) Cathrein, dz. prz. t. 1, str. 379.

też wszystkie czynności, które odpowiadają zwierzęcej naturze, są dla nich dobre, a złe, które się jej sprzeciwiają.

Natomiast człowiek skupił w swem mikrokosmos cały świat widzialny, który Stwórca ożywił duchem rozumnym i wolnym. Rozumem przerósł on otaczający wszechświat i panuje nad nim po królewsku, działając w sposób swej naturze odpowiedni.

Chociaż łączy w sobie życie wegetatywne i zmysłowe z fizycznemi ich prawami, przecież nie włada nim ślepa konieczność, lecz zdąża do swej doskonałości, świadomie i dowolnie kierując łódką swego żywota. Ze względu bowiem na odmienną jego naturę nie przystoją mu czynności czysto zwierzęce. Jeśli dla niższych jestestw normą postępowania jest właściwa im natura, żadnej niema racji, dla którejby należało wyjąć człowieka z ogólnego porządku rzeczy. Zatem o odpowiedności lub nieodpowiedności czynów ludzkich rozstrzyga również u niego natura. Lubo istota ludzka po części jest zwierzęca, to jednak przewodzi jej duch rozumny, swemi prawami ogarniając niższą część swej natury. Dlatego miarą dobroci i złości ludzkich czynów jest natura rozumna a nie zwierzęca. Miasto instynktu, zmuszającego zwierzę do odpowiednich czynności, występuje u człowieka rozum, wskazując, która czynność odpowiada lub nie odpowiada ludzkiej naturze. Wykonawczynią zaś wskazań rozumu jest wolna wola, spełniająca je sama lub przy pomocy innych władz wewnętrznych lub zewnętrznych człowieka. W ten sposób wchodzi on swą działalnością dowolną w krąg świata moralnego.

Jak z powyższych uwag wynika, naturalne światło ludzkiego rozumu jest dla każdego nauczycielem w porządku przyrodzonym. Wprawdzie nie posiadamy jakichś gotowych pojęć, wrodzonych idej, wskazujących, co dla nas moralnie dobrem, a co złem, ale z przyrodzenia jesteśmy obdarzeni nadzwyczajną łatwością do poznania, które czynności odpowiadają nam, jako istotom zmysłowo duchowym, a które nam nie przystoją. Z rozwojem umysłowym pojawia się świadomość najsilniejszych skłonności naturalnych człowieka, które nakreślają linje ludzkiemu działaniu. Natura bowiem jest pierwiastkiem działania, a jej popędy zwracają nas do rodzaju czynności, któremi mamy osiągnąć nasze przeznaczenie. Oto, jak naucza św. Tomasz, spostrzegamy naprzód w sobie niepowstrzymaną dążność natury do ogólnego dobra, z której rodzi się pierwsza zasada moralna: „dobre należy czynić, a złego unikać". Ten popęd

do ogólnego dobra skłania naszą naturę do pożądania i szukania poszczególnych dóbr. A więc skłaniamy się do zachowania własnego życia, następnie do życia rodzinnego, do poznania prawdy o P. Bogu i do życia społecznego. To też rozum uznaje czynności odpowiadające przytoczonym skłonnościom przyrodzonym za dobre, a przeciwne za złe.[1])

Oczywiście samo mimowolne jawienie się powyższych popędów i aspiracyj nie stanowi jeszcze dla człowieka normy bezzwłocznego działania lecz pobudza rozum, aby ocenił, w jakim stosunku pozostaje przedmiot, do którego zwraca się przyrodzony popęd, z naszą rozumną naturą. Stosownie do tego, czy on uzna go za odpowiedni lub nieodpowiedni ludzkiej naturze, czynność zmierzająca do tego przedmiotu, jest moralnie dobra lub zła.

Przez refleksję i doświadczenie poznaje człowiek swój stosunek do różnych przedmiotów. Stosunek ten wynika z porównania praw natury ludzkiej z naturą przedmiotów, do których zdąża człowiek w swem działaniu, dlatego tworzy konieczny porządek naturalny. Tego porządku nikt nie może zmienić, ponieważ musiałby zmienić istotę rzeczy, co przechodzi możność wszelką. Ze zmianą bowiem istoty rzeczy powstałyby inne jestestwa, których wzajemny stosunek normowałaby właściwa im natura, budując nowy. niezmienny porządek przyrodzony.

Wspomniany porządek naturalny nakreśla tory działalności ludzkiej, a że jest koniecznym rezultatem stosunku natury ludzkiej do przedmiotów, z którymi się styka, działalność ludzka, rozwijając się w jego obrębie, musi być koniecznie dobra lub zła, stosownie do tego, czy odpowiada lub nie odpowiada naturalnemu porządkowi rzeczy.

Ten właśnie stosunek czynności ludzkich do przyrodzonego porządku rzeczy rodzi przedmiotową czyli naturalną moralność. Najbliższą jej normą jest rozumna natura ludzka, orzekająca, które czynności odpowiadają naturalnym prawom istoty człowieka i są bezwzględnie dobre, a które są im przeciwne i dlatego bezwzględnie złe.

Ów głos rozumu ludzkiego, wypowiadający się o dobroci lub złości jakiegoś konkretnego czynu, nazywamy przyrodzonem sumieniem.

Zauważyć jednak wypada, że świadomość przedmiotowej moralności w sumieniu nie ogranicza się do teore-

---

[1]) S. theol. 1, 2 qu. 91, ar. 2.

tycznych tylko sądów o moralności czynów, nie wpływając na życie praktyczne. Zjawia się ona z bezwzględnym nakazem lub zakazem odpowiedniego postępowania, czyli zobowiązuje nas do wykonywania dobrych i poniechania złych uczynków

Człowiek uznaje, że powinien koniecznie działać według przyrodzonego sumienia, ponieważ czynności przedmiotowe dobre albo złe są bezwzględnie nakazane lub zakazane. Wobec tego moralnego obowiązku postępowania w sposób naturze ludzkiej właściwy, człowiek stoi bezradny. Chociażby niekiedy pragnął usunąć się z pod jego opieki, zdaje sobie sprawę z niedorzeczności podobnego zamiaru. Dlaczego?

Oto z tej przyczyny, że podobnie jak z wielką łatwością poznaje istnienie przedmiotowej moralności, tak prawie spontanicznie, mniej lub więcej wyraźnie czyta w niej wolę Najwyższego Prawodawcy, który bezwzględnie zobowiązuje do czynów ludzkiej naturze odpowiednich.

Istnienie zatem przedmiotowej moralności jest koniecznym skutkiem istnienia natury ludzkiej

Skoro Pan Bóg stworzył człowieka, wyznaczając odpowiedni cel jego dążności, mądrość Boża domagała się objawienia mu swej woli, dla której go powołała do bytu. Sposób pouczenia człowieka o zamiarach Stwórcy względem niego musiał być dla każdego bezwzględnie dostępny i pewny, naturze zaś ludzkiej odpowiedni. Inaczej nie zdołałby człowiek dopełnić swego przeznaczenia. Właściwiej nie mógł Pan Bóg postąpić, jak wypisać swą wolę na samej naturze ludzkiej, zobowiązując do niej prawami przyrodzonemi, o których oświeca każdego zdrowy rozsądek, wskazując, co przedmiotowo godzi się lub nie godzi z istotą zmysłowo-duchową.

Słuszność naszego rozumowania o konieczności istnienia przyrodzonej moralności stwierdza fakt powszechnego przekonania o niej całej ludzkości. Wprawdzie wypadki historyczne zmieniają się w dziejach ludzkości, jak fale rzek, często zbrudzone i skrwawione okropnemi zbrodniami, wprawdzie toczy się walka społeczna różnych warstw, pociągając za sobą zanik starych, narodziny nowych form politycznego i społecznego życia, a jednak wśród zmiennej kolei wypadków, wśród sprzecznych prądów umysłowych i społecznych, bez przerwy ożywia wszystkich jedna myśl moralna, wszczepiając wszystkim przynajmniej najogólniejsze, te same zasady obyczajowe.

Lubo na polu religijnem i moralnem zauważyć można u narodów znaczną rozmaitość wzajem wykluczających się pojęć, to przecież świadkiem historja i etnologja faktu, że wszystkie narody uznają zgodnie pewne czynności za moralnie dobre lub złe. Wszystkie ludy uważają cześć religijną, poszanowanie praw bliźniego, za czyny dobre, natomiast znieważanie rzeczy świętych, krzywoprzysięstwo, cudzołóstwo, morderstwo, rabunek za postępki zgoła niemoralne. [1])

Nawet plemiona dzikie, władające językiem ubogim w przymiotniki, posiadają wyrazy na oznaczenie czynów dobrych i złych. „Różnica między dobrem a złem, nietylko dobrem i złem fizycznem, ale dobrem i złem moralnem, jest rzeczą tak elementarną, że wielu najdzikszych zdziwiłoby się, gdyby kto chciał o tem wątpić. Mają oni sporo rzeczy godziwych i sporo rzeczy niegodziwych". [2])

Religja rządzi ich całem życiem prywatnem i publicznem, uświęcając obyczaje i ustawy, których z tego powodu przestrzegają z niezwykłą dokładnością i surowością. Pierwotny człowiek jest wielce zmysłowy, bywa dzieckiem chwili i sługą namiętności, ale wolny i nieokiełzany syn dzikości pochyla głowę przed religją. Nie waży się na świętokradztwo, ani za żadne skarby świata nie dotknąłby przedmiotu, przez poświęcenie wyłączonego od użytku świeckiego. Jak najwierniej spełnia przykazania i zwyczaje swej religji, stroniąc najusilniej od naruszenia przysięgi lub słowa, na którego potwierdzenie wezwał bóstwo. [3]) Nie zna gorszego nieszczęścia nad znieważenie duchów, których stara się przebłagać, podejmując w tym celu z bohaterskiem męstwem najboleśniejsze umartwienia, godne chrześcijańskiej pokuty. Mieszkańcy Loango, zwani Bafiote, karali uwiedzenie dziewiczej niewinności nietylko jako ciężki występek, lecz także jako krzywdę wyrządzoną plemieniu. Winni musieli w obecności kapłana podjąć pokutę. A jeśli klęska np. zarazy nawiedziła kraj, składano ich w ofierze na pojednanie zagniewanego ducha. [4])

---

[1]) Tylor Edw. Die Anfänge der Kultur, Leipzig 1873, I Bd, 418, 30, 42 i Ratzel Fried. Völkerkunde, Leipzig u. Wien 1885—1890 I, str. 31, 82.

[2]) A. Le Roy, Religja ludów pierwotnych, przełoż. ks. Ks. Dr. W. Kott, i Dr. A. Szymański. Bibliot. dzieł chrześcij. zesz. 139 i 140, Warszawa 1912 str. 143 n.

[3]) Schneider Wil. Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Köln 1895, Görres-Gesellschaft str. 40 n.

[4]) Por. Schneider dz. prz. str. 41 n.

„Rodzina, małżeństwo, społeczne życie, wychowanie dzieci, prawo własności, władza... moralne poczucie, albo różnica między dobrem i złem, wiara w wyższe istoty, w życie pozagrobowe... są licznemi dowodami, że tensam duch działa u ludów, stojących na najniższym stopniu rozwoju, co u najwięcej kulturalnych narodów“.[1])

Cathrein przy końcu trzechtomowego dzieła,[2]) w którem roztrząsa religijne i obyczajowe pojęcia narodów cywilizowanych i pierwotnych wszystkich części ziemi, poczynając od czasów starożytnych, streszcza wyniki swych badań, jak następuje: „O jedności i powszechności obyczajowego poczucia ludzkości, o ile chodzi o tak zwaną moralność przyrodzoną, moralność dekalogu w znaczeniu przez nas podanem,[3]) zdaniem naszem nie można rozsądnie wątpić. Chociaż nie przytoczyliśmy bezwzględnie wszystkich narodów, wszelako tak wielką liczbę wszystkich czasów i stref, iż dowód indukcyjny należy uważać za całkowicie uzasadniony. Wszystkie narody, nawet na najniższym stopniu kultury stojące, posiadają rdzeń moralnych pojęć i zasad, które składają się na wspólną i nierozłączną własność ludzkości. Wszyscy rozróżniają między dobrem i złem, między cnotą i występkiem, między dobrymi i złymi ludźmi. Wszędzie uznają i chwalą dobre, jako godne zabiegów, podczas gdy złe, występek uważa się za godny pogardy. Dobre chwalą i nagradzają, złe ganią i karzą. Ogólne zasady, że należy dobre czynić, złego unikać, że nie trzeba krzywdy wyrządzać, że nie należy czynić innym tego, czego nie chciałoby się samemu cierpieć itp. spotykamy w życiu powszechnem. Podobnie powszechne przykazania, że nie wolno niesprawiedliwie zabijać, cudzołożyć, kraść, fałszywie świadczyć, są w ogólnej swej formie znane wszędzie“.[4])

Wymienione czyny dobre i złe są u narodów prawdziwie obyczajowe. Istotnem bowiem znamieniem obyczajowej czynności jest świadomość odpowiedzialności człowieka za swe czyny. A oto u wszystkich żyje ona głęboko zakorzeniona w duszy. Nigdzie za złe czyny nie spodziewają się nagrody, lecz kary, wierząc, choćby w sposób mglisty, w sankcję pozagrobową.

---

[1]) Platz Bonif. Der Mensch. Sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter. Würzburg u. Leipzig. 3 Aufl. 1898, str. 137 n.

[2]) Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, Herder 1914.

[3]) Dz. prz. I t. 11 n.

[4]) Dzieł. przyt. III str. 563.

Z tej więc racji musimy twierdzić, że wspomniane ogólnoludzkie przekonania moralne wymagają odpowiedniego swej naturze uzasadnienia, stosownej przyczyny.

Cóż jest istotną ich cechą? Konieczność ich istnienia wśród ludzkości. Inaczej nie można wyjaśnić powszechności i niezmienności tych zasad, niezależnej od stopnia kultury ludów, od właściwości narodowych, słowem od jakichkolwiek czynników przypadkowych, one bowiem występują wszędzie gdziekolwiek żyje człowiek, mniejsza, czy biały, lub śniady, czy oświecony, albo dziki. Ta bezwzględna konieczność, znamionująca wyliczone zasady obyczajowości, musi zatem pochodzić z przyczyny, działającej w człowieku z bezwzględną koniecznością. Wspomnianą przyczyną może być jeno sama natura ludzka i wynikające z niej dążności, oraz prawa właściwie istocie zmysłowo duchowej. Skoro więc omawiane pojęcia moralne pojawiają się u wszystkich narodów, musimy je, logicznie myśląc, zaliczyć do rzędu sjawisk człowiekowi naturalnych. Ludzkość — zgodnie z prawami swej natury — potępia niektóre czynności dlatego, że nie odpowiadają istocie zmysłowo-rozumnej — inne zaś chwali, bo się z nią godzą. Mimo podrzędnych różnic między narodami i epokami ich historji, wszyscy posiadają jedną i tę samą naturę ludzką w owej istocie niezmienną. W każdym człowieku błyska w istotnych prawach to samo światło rozumu i głosi wszystkim te same naczelne zasady obyczajowe, wypisane naturą rzeczy. A więc bez przedmiotowej moralności jedność przekonań obyczajowych całej ludzkości staje się zagadką niewytłumaczoną.

Rzeczywistość przedmiotowej moralności okaże się jeszcze pełniej z niedorzeczności systemu t. zw. moralności pozytywno-ludzkiej.

II.

Moralność pozytywno-ludzka.

Naprzeciw przyrodzonej obyczajowości zwartym szeregiem stoi moralny pozytywizm ludzki. W różnych swych odcieniach tej przewodniej służy zasadzie, że dobroć i złość obyczajowa naszych czynów jest dowolnem dziełem ludzkiej myśli. Wprowadzili ją sami ludzie, czy to określając swą powagą pewne czynności jako dobre lub złe, czy też rozwijając powyższe pojęcia pod wpływem przeróżnych przyczyn psychologicznych i społecznych, aby przy pomocy opinji publicznej i wychowania przeszły na własność społeczeństwa.

Już w starożytności spotykamy rzeczników tego systemu. Filozof Archelaus wywodził różnicę między dobrem a złem z ustanowienia ludzkiego, a nie z natury rzeczy.[1]) Podobnie nauczali sofiści, których można nazwać greckimi encyklopedystami. Uświadamiali oni ziomków, siejąc pesymizm na polu religijnem i obyczajowem. Odnośnie do praw moralnych głosili, że niema naturalnego prawa, któreby wynikało z przyrodzonego porządku świata, lecz tylko ustanowione przez prawodawców. Na dowód przytaczali fakt, że istnieją odmienne prawa w różnych miejscach i czasach, co byłoby niemożliwe, gdyby istniało prawo przyrodzone. Prawo boskie albo naturalne byłoby niezmienne, a przecież tego rodzaju prawo nigdzie się nie napotyka, więc jest urojeniem.[2]) To, co nazywamy prawem, nauczał Trazymach, wynaleźli przemożni, wmawiając w podwładnych, że jest niezmienne, aby ich utrzymać w uległości.[3]) O Karneadesie wspomina Cicero, że wszelkie prawa miał za pożyteczny środek ludzki, który zmieniał się z obyczajem i czasem.[4])

Hasła, które dziś powtarzają domorośli filozofowie o ogłupianiu pospólstwa, są echem nauki Teodora z Cyreny, którego mędrzec nie pogardzał w stosownej chwili cudzołóstwem, kradzieżą i świętokradzką grabieżą, nie uważając ich za czyny z natury złe, lecz na mocy powszechnego mniemania, które urosło, by głupich trzymać na wodzy.[5])

Myśli jego podjął później Mandeville (1670—1733), przedstawiając moralność jako dzieło chytrych polityków, którzy umieli wyzyskać dla swych celów miłość własną człowieka, nadmiernie wrażliwą na nagrodę i karę. W rzeczywistości obyczajowość nie jest czemś realnem.[6])

Moment użyteczności zasad moralnych dla życia prywatnego i społecznego uchwycili i rozwinęli w swych systemach utylitaryści, jak Comte,[7]) Stuart Mill[8]) i inni. Zarzu-

---

[1]) Diogen. Laert. De vitis, dogmatis... Lipsiae 1828, str. 104 c. IV, 16.

[2]) Willmann Otto, Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1907², I, 354.

[3]) Plat. Rep. I, wedł. Willmanna dz. prz. I 354.

[4]) De republica, 3, 12, 21, por. Cathrein, dz. p. st. 161.

[5]) Diogen. Laert. dz. prz. 2, str. 159, 98-99.

[6]) Jodl Fried. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie Stuttgart 1882 t. I. str. 186-189.

[7]) Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung übers. v. E. Roschlau, Leipzig 1894 str. 85 n.

[8]) J. M. Guyau, Die englische Ethik der Gegenwart, deutsch v. A. Pevsner, Leipzig 1914 str. 95-175.

ciwszy wszelką metafizykę, oparli swą filozofję na pozytywizmie historycznym i empirycznym. Dlatego w myśl swych zasad pojęli moralność jako skutek ludzkiej dążności do szczęścia, rozwijającej się na tle współczesnej sobie epoki. Dobroć i złość czynów ludzkich jest tylko określeniem ich użyteczności w nabyciu osobistej, względnie ogólno-społecznej pomyślności. W szczególniejszy sposób zwalcza przedmiotową moralność ewolucjonizm Darwina i Spencera, który jest właściwym twórcą etyki ewolucyjnej. Zasadniczą tezą wymienionej moralności jest rozwój pojęć obyczajowych ze zwierzęcych popędów do zachowania życia osobnika i gatunku. Pod wpływem udoskonałających się warunków fizjologicznych, biologicznych, psychologicznych i społecznych rozwijały sią też coraz doskonalsze pojęcia moralne, które drogą dziedziczności przechodziły na potomków. Ludzkość uczyła się doświadczeniem, które czynności dopomagają do rozwoju osobistego a potem ogólnego szczęścia, a które mu szkodzą. Pierwsze nazwała dobremi, a drugie złemi. Oczywiście w miarę doskonalenia się wyżej wspomnianych warunków zmienia się skala dobroci i złości ludzkich czynów podług nowego stopnia ewolucji społeczeństwa. To też w systemie darwinistycznym pojęcia moralne nie mają bezwzględnej, istotnej wartości — lecz względną, zależną od stanu ewolucji.[1])

Oto najważniejsze prądy w łonie moralnego pozytywizmu, zgodnie uznające mniemanie i opinję ludzką za śródło obyczajowości. Wprawdzie przytoczone kierunki w nieco odmienny sposób tłumaczą powstawanie tej moralnej opinji, ale koniec końcem uważają ją za rdzeń swych systemów.

Wszelako założenie ich nie da się zgoła podtrzymać, Okaże się to jasno, gdy uprzytomnimy sobie, co nazywamy opinją ludzką. Mniemaniem lub opinją w ścisłem słowa znaczeniu nazywamy sąd, orzekający prawdopodobieństwo jakiejś rzeczy. Z tego określenia wynika, że mniemanie a pewność są różnemi pojęciami. Pewność opiera się na racjach, przynajmniej takich, które usuwają jakąkolwiek słuszną obawę błędu. Tego nie można powiedzieć o mniemaniu, w którem człowiek przechyla się na jedną stronę, doznając równocześnie usprawiedliwionej obawy, czy nie błądzi, ponieważ powody przemawiające za mniemaniem

---

[1]) Spencer Herb. Zasady etyki, przeł. Jan Karłowicz, Warszawa, Spół. Nakł. 1884.

nie stwierdzają w sposób pewny naszego sądu o rzeczy, wobec racji przeciwnej, uzasadniającej możliwość pomyłki.[1]) Takie mniemanie nie może zrodzić zasadniczych pojęć moralnych.

Jak wykazaliśmy, mówiąc o przedmiotowej moralności, zasady obyczajowe wyrażają faktycznie wskazania praktycznego postępowania, pewne i niewzruszone. Opinja zaś z natury swojej wytwarza sądy o moralności czynów tylko prawdopodobne. Zatem nie może uchodzić za twórczynię pojęć moralnych, które uznają wszyscy za bezwzględnie konieczne i niezmienne. Sprzeciwiałoby się to prawu przyczynowości, ponieważ skutek przewyższałby doskonałością swoją przyczynę. Ale z innego też powodu odrzuca rozum ludzki teorje pozytywizmu. Główna bowiem tegoż teza odmawia rozumowi ludzkiemu zdolności poznania pewnego prawdziwych zasad postępowania moralnego, a więc w zakresie prawd, kierujących naszem życiem, na co zgodzić się niepodobna. Sprzeciwiałoby się to mądrości Bożej, zawsze działającej celowo, gdyby rozum, stworzony do poznania prawdy, nie mógł jej nabyć w rzeczach najistotniejszych. Pozytywistyczne zaś mniemanie, nie wychodząc poza granice mniej lub więcej uzasadnionego prawdopodobieństwa, nie wykazując drogi pewnej, pogrąża nasz umysł w odmęt wątpliwości co do najważniejszego przedmiotu, tak ściśle powiązanego z osiągnięciem ostatecznego celu życia na ziemi, dlatego nie może się mienić źródłem naczelnych pojęć moralnych.

Wyobrazić sobie łatwo, jak szerokie otwiera wrota pozytywizm subjektywizmowi. Wszak mniemanie, pomimo wszystkie racje, za niem przemawiające, jest aktem podmiotowej natury. Każdy powoduje się swemi racjami. Stąd taka rozmaitość zapatrywań na kwestje, o których nic pewnego twierdzić nie możemy dla braku przekonywających dowodów. Wówczas poprzestajemy na prawdopodobieństwach, o których wypowiadamy się podług subjektywnego usposobienia, od tylu zewnętrznych i wewnętrznych warunków zależnego. Pierwiastek podmiotowy skłania do przyjęcia racyj przekonywających niejednokrotnie tam, gdzie ich niema, zwłaszcza gdy mu dogadzają. Z tego rodzi się dowolność w ocenianiu różnych objawów życiowych. Rozum, nie

[1]) S. Thom. S. th. Iqu. 79 a. 9 ad 4.: Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius.

wspierając się na pewnych podstawach musi zaciągnąć się w służbę kapryśnej woli, która poczyna sądzić o dobroci i złości ludzkich czynów po swojemu, według upodobania.

System, na tak zgubnej podstawie zbudowany, wywraca cały porządek moralny, siejąc powszechną anarchję w świecie. Wszak, kto uważa moralne pojęcia za dowolny płód ludzkiego subjektywizmu nie może nikomu wyrzucać żadnego czynu złego. Każdy bowiem patrzy na rzeczy po swojemu, własne snując pojęcia moralne. Przyznawszy raz opinji rolę twórczyni zasad obyczajowych, trzeba ponieść następstwa tego założenia. Dlatego nie powinno się potępiać, ani karać nikogo za bluźnierstwo, poniewieranie rodziców, zabójstwo, kradzież itp. Przytoczone czyny mogą uchodzić za dozwolone, jeśli ludzkie mniemanie w tej myśli się oświadczy. Natomiast cnota miłości bliźniego, sprawiedliwości, wstrzemięźliwości itp. w podobny sposób może zejść do rzędu występku. Wszakże wszystkie pojęcia moralne w tym systemie są względne, każdemu wolno wyrobić sobie o nich przekonanie, jakie przypada do jego upodobania.

Wspomniana teorja napotyka jeszcze inne trudności nie do pokonania. Oto nie wyjaśnia powstania najogólniejszych pojęć dobroci i złości moralnej. Zanim jaką czynność nazwiemy dobrą lub złą, już wpierw wiedzieć musimy, co w zakresie obyczajowości jest wogóle dobre lub złe. Stąd pojęcia dobroci i złości moralnej wyprzedzają wszelką opinję i mniemanie. Dopiero z pomocą powyższych pojęć możemy wydawać sądy o dobroci lub złości czynów ludzkich. Widać z tego, że muszą być pewne zasady moralne od podmiotowego mniemania niezależne, które wynikają z samej istoty rzeczy i są dla umysłu naszego przedmiotowo oczywiste.

A jak poradzi sobie pozytywizm ze sumieniem? Wiadomo, jak ważnym jest ono czynnikiem w porządku obyczajowym, ponieważ wskazuje nam, co należy czynić, by odpowiedzieć wymaganiom moralności. Sumienie swem wewnętrznem orzeczeniem o moralności czynu oświeca człowiekowi drogę, powstrzymując go przed złem zamierzeniem. Jest ono najbliższą normą naszego działania, której się trzymając, postępujemy zgodnie z kodeksem obyczajowości. Ale nawet w chwilach zapomnienia, po spełnieniu czynu zasadom moralnym przeciwnego, sumienie nie przestaje ożywiać moralności człowieka. Swemi wyrzutami i uprzykrzoną naganą usiłuje wpłynąć na winowajcę, aby

błędy, o ile to możliwe, poprawił, a w przyszłości tem staranniej czuwał nad swemi krokami.

A po dokonaniu czynu dobrego, czyż usypia? Pochwałą, zadowoleniem i przedziwnym pokojem, z którym nic na ziemi porównać nie można, utrwala w nas dobre zamysły i zagrzewa do nowych, szlachetnych usiłowań, wlewając twórcze siły wobec piętrzących się trudności.

W ten sposób spełnia względem nas powinności najlepszego wychowawcy, zaprawiając w cnocie, hartując na przyszłe zawieruchy życia.

Wszelako ten walny czynnik dodatniego wpływu na życie obyczajowe jeno wtenczas zdoła rozwinąć bogatą w owoce działalność, gdy obyczajowość wznosi się na niewzruszonych kolumnach zasad przedmiotowych. Z chwilą, gdy fale jakiegoś systemu podmywają granitowe jej podpory, całe budowanie poczyna się chylić ku ziemi i spadając, grzebie wszystko z sobą. Wraz cichnie też sumienie, które bez niezmiennych zasad obyczajowych nie może działać w sposób sobie właściwy. Bo jeśli wszystko w zakresie obyczajowości zależy od podmiotowego mniemania, niedorzecznością byłoby mówić o bezwzględnych wskazaniach sumienia, co należy czynić, a czego unikać. W takich warunkach nie może ono niczego kategorycznie potępiać, ponieważ człowiek może się zasłaniać i usprawiedliwiać względnością moralności. Nie trudno zrozumieć, jakie wyniknęłyby skutki dla społeczeństwa, w którem stępiałoby sumienie, ten najpotężniejszy hamulec rozpętanych namiętności ludzkich, nieubłagany sędzia, powtarzający małym i wielkim tego świata, co wolno, a czego nie wolno.

Powiedziałem wyżej: „przycichłoby sumienie“ ,ale ono by nie zamarło. Lubo pozytywizm godzi w sumienie, osłabiając swemi zasadami jego działanie, przecież nie może go zatrzeć w duszy. Mimo swych utopijnych poglądów nawet pozytywiści doświadczają wyrzutów sumienia, chociażby pragnęli ich uniknąć i zdusić je w sobie. Widocznie oczywistość prawa przyrodzonego głębiej sięga w duszę ludzką niż siła wywodów wspomnianego systemu. Rozumna natura ludzka, koniecznością przyrodzonego światła zniewalana, musi osądzać pewne czynności jako bezwzględnie dobre albo złe, sumieniem ogłaszając każdemu swe konieczne orzeczenia, nawet gdy przeciwnych ima się teoryj. Na to pozytywizm nie znajdzie zaradczego środka. Ale nie tylko sumienie jest dla tego systemu tajemnicą. Również

nie potrafi on rozświetlić dostatecznie świadomości obowiązku moralnego, towarzyszącej nakazom sumienia.

Wspomniałem wyżej, że obyczajowe zasady nie ograniczają się na teoretycznem pouczaniu, co w zakresie moralności jest dobre, a co złe, zostawiając zresztą każdemu zupełną swobodę postępowania według swego widzimisię. Moralność tego pokroju nie budziłaby w nas większej uwagi i zainteresowania niż kolor przywdziewanego ubrania lub poświęcenie wolnej chwili po pracy na godziwą grę, względnie przechadzkę.

Wprawdzie znaleźli się zwolennicy moralności bez obowiązku, jak Spencer[1]) i Guyau,[2]) ale ich marzycielstwu nikt rozsądny nie wierzy. Wszyscy bowiem poczuwają się do obowiązku posłuszeństwa najistotniejszym zasadom obyczajowym i nie myślą mu przeczyć, tak wyraźnie i rzeczowo przemawia do ich przekonania. I nie dziw, ponieważ moralność bez obowiązku nasuwa zbyt wiele niedorzeczności, aby ich nie spostrzegł umysł nawet niewykształcony.

Kto oglądać się będzie na jej przepisy, które do niczego nie zobowi zują, zwłaszcza w czynnościach uciążliwych, pozbawiających człowieka korzyści lub przyjemności? Czemuż nie miałby człowiek wyzyskać pomyślnych dla siebie okoliczności i potajemnie sprzeniewierzyć własności bliźniego, gdy o tem nikt się nie dowie, ani karą nie pogrozi? Albo co powstrzyma go od zabójstwa, którem sprzątnie z drogi swego rywala, zapewniając sobie gorąco upragnione dobro? Przecież usprawiedliwiłby się przed własnem sumieniem i społeczeństwem słuszną uwagą: nie mam żadnego obowiązku względem mienia lub życia cudzego, więc wolno mi postępować podług miary osobistej korzyści.

I rzeczywiście nicby jego wywodom nie dało się zarzucić, tak logicznie snują się z teorji pozytywizmu. Stąd nie można by go pociągnąć do odpowiedzialności za nadmienione czyny. Odpowiedzialność bowiem jest skutkiem, wynikającym z moralnego obowiązku spełniania lub zaniechania odpowiednich czynów. Otóż jeśli moralność nie obowiązuje do ściśle określonego sposobu działania, wtedy uwalnia człowieka od wszelkiej odpowiedzialności za czyny, choćby najohydniejsze, jak zdrada ojczyzny, morderstwo, cudzołóstwo, rabunek itp.

---

1) Dz. prz. st 114—118.

2) Sittlichkeit ohne Pflicht, deutsch v. El. Szwarz, Leipzig 1909; Ks. J. Bączek, Anomizm Jana M. Guyau, Włocławek 1914.

Wówczas sankcja praw moralnych doczesna i pozagrobowa, ta silna podpora porządku obyczajowego, stałaby się próżnem słowem, bez najmniejszego wpływu na ludzkie życie. Ktoby zaś gwałtem karami okładał niektóre czyny, postępowałby niegodziwie, ponieważ moralność pozytywna nie zna winowajców.

Dowodzić nie trzeba, jak opłakane zapanowałyby stosunki, gdyby ludzkość zrealizowała powyższe myśli. Człowiek, z natury skłonny do złego, namiętnością palony, działałby naoślep, zwaliwszy mury wszelkiej odpowiedzialności, zbawiennie krępujące jego dzikie zapędy.

Na tak niedorzeczne wnioski ludzkość zgodzić się nie może. Wyraźnie bowiem krzywdzą prawa rozumnej natury, naruszając przyrodzony porządek rzeczy. To też wszyscy wyznają, że koniecznie powinni ulegać moralnym zasadom: tak żywo przenika sumienie ludzkie, nawet na nizkim stopniu kultury, przekonanie o bezwzględnej konieczności obowiązku moralnego. Poczyna się ono z rozumną myślą człowieka i rozwija równolegle z postępem świadomości moralnej, nakazując bezwzględnie szanować niezmienny porządek rzeczy, w który wplata się swem działaniem ludzki żywot.

Oczywiście tego poczucia obowiązku, bezwzględnie nakazującego lub wzbraniającego pewnych czynności, wytłumaczyć nie zdołamy bez Najwyższego Stwórcy. Wszak wola ludzka nie posiada tej mocy, by przymusić nas do działania w nadmieniony sposób, jeżeli nie powoła się na powagę P. Boga, wobec której ustają wszelkie dysputy o prawomocności nakazów.

Faktycznie wiąże ludzkość przymus moralny z władzą Boską, do której zwracają umysł jej przyrodzone prawa obyczajowości, jako do ostatecznej racji swego istnienia. A jeśli P. Bóg swą mądrością postanowił przedmiotową moralność, to jedynie w tym celu, aby ludzkość wiernie jej dopełniała, albowem najdoskonalsza istota nie działa na próżno.

Przytoczone jednak wywody ostać się mogą jedynie pod warunkiem uznania przedmiotowej moralności. Natomiast nie utrzymają się w pozytywnym systemie. Już mówiliśmy, ile sprzeczności rodzi moralność pozytywna. Obowiązek moralny jest nowem tego świadectwem. Dlatego w niemałym widzą się kłopocie pozytywiści, gdy w swych rozważaniach etycznych potrącą o to zagadnienie. Naogół przyjmują pojęcie obowiązku, choć z pewnemi zastrzeżeniami i wyjaśnieniami, do swego towarzystwa. Wszelako

czuje on się tam bardzo niewygodnie na podobieństwo gościa, którego ze względów ludzkich wpuszczono do domu, ale okazują mu niedwuznacznie, by umykał co najprędzej. Zasady bowiem pozytywizmu podcinają jego żywot, nie nakazując człowiekowi bezwzględnie słuchać swych wskazań. Na takich podstawach darmoby budować pojęcie przymusu moralnego, który pozywa działającego przed forum odpowiedzialności. Ktoby się o to kusił, chciałby i równocześnie nie chciał jednej i tej samej rzeczy. To też wszelkie wysiłki pozytywizmu, by przekonać ludzkość o prawdziwości swej teorji, spełzną na nieudanych próbach, ponieważ, jak wykazaliśmy wyżej, moralność bez obowiązku wogóle istnieć nie może.

Nie lepiej przysługują się sprawie, którzy wywodzą moralność z ustawodawstwa ludzkiego, jak greccy sofiści, Hobbes,[1]) Rousseau, Hegel, Kirchmann[2]) i inni. Podług wymienionych myślicieli czynność jest wtedy moralnie dobra, gdy odpowiada przepisom prawa, w przeciwnym razie jest moralnie zła.

W odpowiedzi na powyższe określenie moralności zauważyć trzeba, że ono bynajmniej nie wyjaśnia naszego zagadnienia w sposób wystarczający. Oto naprzód nasuwa się bezpośrednio pytanie, dlaczego działalność, prawem wskazana, jest obyczajowo dobra, a przeciwna prawu zła? Jeśli osobisty pogląd dowolny prawodawcy ma o tym przedmiocie rozstrzygać, wówczas wracają wszystkie trudności, któreśmy wyłuszczyli, rozprawiając o opinji ludzkiej, w znaczeniu źródła moralności.

A czy ustawodawstwo nie może polecać czynności moralnie złej? Czemuby mój pogląd, lub innego mądrego podwładnego na obyczajowość postępowania ludzkiego miał być nieudolniejszy, niż prawodawcy? Również niewiadomo, dlaczego mam ulegać ustawom i kto zdoła przymusić mię moralnie do posłuszeństwa prawu? Prawodawca? Kto przełożył go nademną i zobowiązał mię do uległości? Wszak jest on, zarówno jak inni, wolnym obywatelem społeczeństwa! Nikt nie powinien pozbawiać mię osobistej wolności, ograniczając ją nakazami swej woli. Inaczej ktokolwiekbądź mógłby mi narzucać swe postanowienia, nieraz najszkodliwsze dla społeczeństwa, żądając ich wykona-

---

[1]) Elementa philosophica de cive, Amsterodami ap. Dan. Elzevirium 1669, C. 12, 1.
[2]) Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, Berlin 1869.

nia. Niedorzeczność takiej moralności zanadto widoczna, by należało ją uzasadniać, albowiem jej skutki dostatecznie przemawiają do rozsądku ludzkiego.

Z tych powodów ustawy ludzkie nie mogą być źródłem moralności. Same domagają się jakiejś wyższej miary, według której muszą oceniać moralną wartość swoich rozporządzeń, miary stałej i niezmiennej. Wyliczone przymioty posiada jedynie konieczny porządek naturalny rzeczy, czyli prawo przyrodzone, wypisane w jestestwach samą ich naturą, która dlatego jest źródłem przedmiotowej obyczajowości.

Jak niepodobna wyświetlić godziwości ludzkich ustaw samem ich ogłaszaniem, tak również nie wytłumaczymy bez niej moralnego ich zobowiązywania, zniewalającego członków społeczeństwa do spełniania ich przepisów. Jeśli one są wyrazem tylko ludzkich pomysłów, nie potrafią dotrzeć do głębin sumienia, nad którem nikt z ludzi, nawet społeczeństwo całe nie ma prawa władać udzielnie. Sumienie, ze swem wolnem królestwem jest nietykalną własnością osoby, a uznaje jedynie Stwórcę wszechrzeczy nad sobą. On to prawem przyrodzonem, co rządzi ludzkiem sercem, nakazuje słuchać legalnej władzy. Dopiero na tym fundamencie trwałym mogą oprzeć się prawne przepisy ludzkie, czerpiąc z niego moc moralnego zobowiązywania podwładnych.

Właśnie dzięki przyrodzonej moralności, przypominającej wszystkim pokoleniom bezwzględną powinność posłuszeństwa prawowitej władzy, nabierają ludzkie ustawy znaczenia i powagi. Bez uznania przedmiotowej dobroci posłuszeństwa i przedmiotowej złości pogardy władzy, ustawodawstwo wisi w powietrzu, chociaż ucieka się do środków zewnętrznego przymusu, który nie zdoła zapewnić społeczeństwu życia i rozwoju, lecz sprowadzi wkońcu zupełny jego upadek.

Widzimy więc, jak moralność pozytywna kuleje na każdym kroku. Gdziekolwiek stanie, grunt usuwa się z pod jej stóp. Czego uchwyci się, pryska w jej dłoniach. Nie dziw, ponieważ porzuciła granitową opokę przedmiotowej moralności, która przetrzyma deszcze, rzeki, wichry i opromieniona majestatem pokoju i siły, wśród najsroższych nawałnic, trwać będzie świadoma swej prawdy.

Ks. Dr. Fr. Barda.

Powszechność kościoła w świetle nauki św. Augustyna[1]).

Prawdziwy Kościół jest jeden i to katolicki — unica Ecclesia, non utique nisi una catholica.[2]) Katolickim nazywają go nietylko swoi, ale i przeciwnicy — jednem słowem, cały świat to miano mu daje.[3]) Jakkolwiek heretycy swe sekty uważają za prawdziwy Kościół, to jednak żaden z nich zapytany o Kościół katolicki, nie wskaże drogi do swego zboru, lecz do świątyni katolickiej.[4]) Powszechność Kościoła jest artykułem wiary: Credimus et sanctam Ecclesiam, utique catholicam[5]). Wyraz — katolicki — pochodzi z greckiego *καθ'-ὅλον* (sc. *κόσμον*) secundum totum (sc. mundum)[6]). *῞Ολον* znaczy całość, powszechność, totum, universum[7]) Ten przydomek miał Kościół już na długi czas przed Augustynem[8]) na oznaczenie ekstenzywnej i intenzywnej powszechności. *Καθολικὴ ἐκκλησία* oznacza najpierw powszechność narodów — universitas gentium — w imię jednych i tych samych zasad skupionych, w odróżnieniu od sekt heretyckich i schizmatyckich[9]); następnie oznacza społeczność, rozszerzającą się po całej ziemi — per totum orbem terrarum[10]); dalej łączność wszystkich w wyznawaniu jednej prawdy — quod totum veraciter teneat; a wreszcie instytucję pod każdym względem doskonałą: Constitutam ab illo matrem Ecclesiam, quae catholica dicitur ex eo, quia universaliter perfecta est et in nullo claudicat et per totum orbem diffusa est[11]). Cechę powszechności Kościoła rozwinął szeroko i uzasadnił Augustyn w polemice z Donatystami.

Serję pism z tego okresu walki rozpoczyna: Psalmus contra partem Donati, napisany pod koniec r. 393. Następnie

---

1) W artykule tym uwzględniam doskonałą broszurę Dr. Ernesta Commer'a; Die Katholicität nach dem heil Augustinus. Wrocław 1873.

2) Sermo 71. c. 3. § 5; En. in ps. 137 § 4; De bapt. L. 1 c. 10 § 14; Sermo 238 § 3... ipsa est vera, ipsa est catholica

3) De vera rel. c. 7 § 12.

4) De utilit. cred. c. 7 § 19; C. ep. Manich. fund. c. 4 § 5.

5) De fide et symb. c. 10... Ench. c. 56; c. 61; c. 64.

6) C litt. Petil. L. 2 c. 38 § 90.

7) C. Gaudent, L. 2 c. 2 § 2; L. 2 c. 6 § 6.

8) De un. Eccl. c. 2 § 2.

9) Ep. 185 c. 1 § 4; Sermo 212.

10) Ep. 52 § 1; Ep. 144 § 3; Brev. c. 3 d. c. 3. § 3. De bapt. L. 1 c. 4 § 5; L. 2 c. 1 § 1; Ep. 23 § 2.

11) De Gen. ad litt. lib. imp. c. 1.

idą trzy księgi: Contra epistolam Parmeniani (r. 400). W rozprawie Contra litteras Petiliani (r. 402) zajmuje się autor kwestją powszechności Kościoła, jak również w traktacie: De unitate Ecclesiae, gdzie omawia zwłaszcza powszechność w przestrzeni, wychodząc ustawicznie od jedności i do niej wracając, a pokrewieństwo powszechności z jednością uzasadnia pojęciem Kościoła, jako mistycznego ciała Chrystusa.

Powołuje się tu Augustyn na księgi Mojżeszowe, na Psalmy, Proroków, na Chrystusa i Apostołów, przytaczając tylko najbardziej przekonywające dowody, na które i przeciwnicy zgodzić się musieli[1]).

W Piśmie św. St. Z. i Nowego Zakonu czytamy na niezliczonych miejscach przepowiednie i słowa, odnoszące się do przyszłego rozwoju i rozrostu Kościoła po wszystkiej ziemi i na wszystkię narody[2]). Zarzuty Donatystów, usiłujących udowodnić na podstawie Pisma św., że prawdziwy Kościół składa się z małej liczby wybranych, wcale nie trafiają do przekonania,[3]) bo są śmieszne, albo wypływają z fałszywego rozumienia Pisma.

W okresie polemiki z Donatystami powstało także pismo w 4 księgach: Contra Cresconium (r. 406), następnie (r. 410) De unico baptismo i Breviculus collationis — Zbiór konferencyj, odbytych z Donatystami w Kartaginie w r. 411., w których Augustyn tryumfował nad przeciwnikami[4]).

I tu znów — zwłaszcza w collatio III. diei — znajdujemy dowody — z Pisma św. i z faktów dokonanych — na to, że Kościół nawet przez Donatystów — katolickim — nazywany, rozszerza się po całym świecie i liczbą przewyższa jakąkolwiek sektę heretycką. Augustyn uzasadnia znane nam przypowieści Chrystusa, które wskazują na to, że w Kościele wśród dobrych będą także i źli aż do dokonania świata.

Na wzmiankę zasługują jeszcze 2 księgi (z r. 420): Contra Gaudentium, gdzie autor zbija pretensję biskupa Dona-

---

[1]) De un. Eccl. c. 4 § 7; c. 5 § 8 § 9; c. 10 § 24; Ep. 93 c. 6 § 20. C. Cresc. L. 4 c. 54 § 64.

[2]) Gen. XXII 16—18; XXVI 1—5; XXVIII 10—15; Isai. XI 9—10 XXVII 6: XL 4—5; XLIX 5—23; LI—4—5; LIII 1; 11—12; Malach. I 10—11; Ps. 2 7—8; 21 28—29; 18 5; 49 1—2; 65 5—6; 71; 44, 4; 60, 3—4; 107 6; 69 1; 66 3; 118, 5; 158; 89 12; 54 14—16; 85 9; 95 1; 47 3; 56 5—6; 24 44—47; 48—53; Act. ap I 1—8. Matth. 5 14 i 24 14; 24 30. Coloss. I 6 23; Gal. III 15; Rom. I 5, 10, 14; I Tim. III 15—16; Apoc. I 11.

[3]) De un. Eccl. c. I 2 § 33 do c. 17 § 44, 45.

[4]) Cf. Ribbeck; Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche — Elberfeld. 1858. str. 515—609.

tystów Gaudencjusza, by jego sekta nazywała sie katolicką. Powołu.e Augustyn na świadectwo św. Cyprjana, który przepięknie udowadnia, dlaczego Kościół, jako mistyczne ciało Chrystusa, jako duchowa matka i świecące słońce musi być jednym i powszechnym[1]). Poza tem nie omieszkiwał św. Doktor przy każdej nadarzającej się sposobności, czy to w listach czy w kazaniach podkreślić cechę katolickości Kościoła, jako tę, która obok jedności najbardziej się wiąże z jego istotą i istnieniem[2]).

Wiemy, że Augustyn samym wyrazem: Catholica — określa Kościół Chrystusowy[3]) a członków Kościoła nazywa poprostu: catholici[4]). Następnie przenosi tę nazwę na wiarę, którą Kościół głosi, a wierni wyznają: Christiana fides, quae catholica dicitur, per orbem terrarum sparsa[5]), — regula catholica[6]); nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit.

Katolickim nazywa autor pokój i jedność Kościoła: unitas catholica[7]), unitas orbis terrae atque omnium gentium[8]), unitas catholica tamquam area dominica[9]); caritas quae cooperit multitudinem peccatorum proprium donum est catholicae unitatis et pacis[10]); communio unitatis catholicae[11]); per catholicam pacem ad vitam venire[12]); qui tumorem animositatis suae catholicae pacis sanctissimo vinculo praetulerunt[13]); multitudo gentium catholicarum[14]); nomen catholicum[15]); auctoritas catholica[16]); catholica disciplina[17]); concilium catholicum[18]) communio catholica,[19]) catholica seges,[20]) Civitates catholicae[21]).

W zastosowaniu do Kościoła, jako społeczności wiernych, oznacza katolickość — jak to wynika z polemiki

---

1) Cf. Św. Cypr.: De unitate Ecclesiae i Ep. 52.

2) Cf. Ep. 93; Ep. 185; Ep. 23; Ep. 35; Ep. 43; Ep. 44; Ep. 49; Ep. 52; Ep. 53; Ep. 54; Ep. 55; Ep. 144; Ep. 199.

3) Ep. 93 c. 7 § 23; C. Cresc. L. 3 c. 34; De bapt. L. 1 c. 3 § 4 L. 3 § 4; L. 3 c. 1 § 1; L. 3 c. 16 § 21; L. 7 c. 39 § 77; De un. Eccl. c. 19 § 50; De v. vel. c. 7 § 12; C. litt. Petil. L. 2 c, 38 § 90; De util. cred. c. 17 § 19; En. in ps. 66 § 6.

4) De bapt. L. 3 c. 1 § 1; L. 4 c. 3 § 4; Ep. 93 c. 1 § 3; De ag. chr. c. 12 c. 30; Brev. coll, III d. c. 3 § 3; c. 10 § 20. De util. cred. c. 17 § 19; C. ep. Manich. fund. c. 4.

5) De ag. chr. c. 4.

6) C. Iul. L. 1 c. 2.

7) Ep. 93 c. 5 § 17. 8) Ep. 93 c. 10 § 35. 9) Ep. 185 c. 4 § 16. 10) De bapt. L. 3 c. 16 § 21. 11) Ep. 149 c. 1 § 3. 12) Ep. 185 c. 3 § 14; De bapt. L. 3 c. 16 § 21. 13) C. Ep Parm. L. 1 c. 4 § 9. 14) C. Cresc. L. 4 c. 53 § 63. 15) De util. cred. c. 7 § 19 z Brev. coll. III d. c. 3 § 3. 16) Ep. 118 c. 5 § 32; De fide et symb. c. 1 § 1. 17) De util. cred. e. 8 § 20. 18) De bapt. L. 6 c. 13 § 27. 19) De bapt 23 c. 1 § 1; C. ep. Parm. L. 2 c. 5. § 10. 20) C. ep. Parm. L. 1 c. 14 § 21. 21) Ep. 93 c. 5 § 16.

z Donatystami, jego powszechność t. zn. rozszerzenie się po całym świecie, na wszystkie narody, dalej jedność i złączenie wszystkich narodów w Kościele, jednozgpdność całego chrześcijańskiego świata. Dlatego czytamy: se ab Ecclesia catholica, hoc est ab unitate gentium omnium diviserunt[1]; unitas catholica — quae toto orbe diffusa est[2]. Katolickość odnosi Augustyn wprost do Kościoła zarówno jak i do Ewangelji i prawdziwej wiary, rozszerzającej się równolegle z Kościołem. Ecclesia catholica per totum orbem longe lateque diffusa — te i tym podobne określenia czytamy na każdej niemal stronicy u Augustyna[3]. Wobec tych dowodów upada zarzut nietylko Donatystów, ale wszystkich późniejszych heretyków, jakoby Augustyn cechę powszechności Kościoła stosował do granic imperjum rzymskiego: Ecclesia catholica znaczy u Wielkiego biskupa Hippony Kościół po całym świecie w dosłownem rozumieniu.

Powszechność Kościoła opiera się — jak widzieliśmy — na objawieniu bożem[4]. W księgach Starego i Nowego Zakonu tak dużo mamy na to dowodów, że trudno je wszystkie przytaczać, bo, jak pięknie wyraża się Augustyn: Prope omnis pagina Scripturae nihil aliud sonat, quam Christum et Ecclesiam toto orbe diffusam[5]. I heretyków, czytających Pismo św. a nie chcących go rozumieć w zaślepieniu i uprzedzeniu, doskonale autor określa: Ipsi Scripturas tractant et noverunt bene, quotidie legendo, quomodo Ecclesia catholica per totum orbem terrarum ita diffusa est, ut omnino contradictio omnis vacet[6]. Tę też cechę katolickości wysuwa Augustyn w polemice z przeciwnikami: wyliczywszy wiele rzeczy, zatrzymujących go w Kościele, jak: zgodę narodów, mądrość, powagę, stwierdzoną cudami, nieprzerwane następstwo episkopatu z biskupem rzymskim na czele — pisze: tenet (me) postremo ipsum Catholicae nomen — samo imię katolickie go

---

[1]) Ep. 185 c. 1 § 4. [2]) Ep. 43 c. 1 § 1. [3]) De ag. chr. c. 12; c. 29: Ep. 93 c. 7 § 23; c. 11 § 49; De un. Eccl. c. 2 § 2 c. 8 § 31; De catech. rud. c. 3; Ep. 49 § 2 § 3; Ep. 52 § 1 § 2; Ep. 53 c. 1 § 1; Ep. 55 c. 14 § 27; Ep. 108 § 6; Ep. 141 c. 8 § 32; Ep. 144 § 3; Ep. 35 § 3; Ep. 23 § 2; Ep. 199 c. 12 § 46; Ep. 54 c. 6 § 8; De doctr. chr. c. 3 § 34; Ep. 93 c, 4 § 15: c. 9 § 31; c. 10 § 37; D. c. D. X. 32: XVI 2; De bapt. L. 3 c. 1 § 1; c. 2 § 3; Sermo 338 § 1; C. Cresc. L. 4 c. 61 § 74; L. 4 c. 52 § 62 i t. p.

[4]) Cf. Ep. 185 c. 1 § 2 § 3; Ep. 43 c. 9 § 25 § 27; Ep. 49 § 2 Ep. 93. c. 7 § 23.

[5]) Sermo 46 c. 14 § 33; De ag. c. 29; Ep. 199 c. 12 § 46 § 48 Ep. 49 § 2; Ep. 52 § 2; C. ep. Parm. L. 1 c. 1 § 1; c. 2 § 2. De bapt. L. 1 c. 4 § 5; De un. Eccl. c. 11 § 29.

[6]) En. in ps. 54 § 16.

zatrzymuje, bo żadna z herezji nie ma odwagi nazwać się katolicką[1]). Dowód z powszechności, jako cechy Kościoła, pochodzi od św. Tacjana z Barcelony, którego zdanie: Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen — stało się sławnem[2]). Heretykom brak tej cechy, bo nie pozostają w łączności z całym światem, ale tworzą znikome sekty, które tak szybko giną, jak szybko powstają[3]).

Charakterystyczną jest rzeczą, że wszędzie, gdzie są herezje, jest i Kościół katolicki, a natomiast nie wszędzie, gdzie jest Kościół, są heretycy[4]). Powszechność Kościoła tak jest widoczną, że nie można jej nie zauważyć[5]). Chrystusa teraz nie widzimy, ale widzimy Jego Kościół i przezeń w Chrystusa wierzymy, jak apostołowie przez Chrystusa wierzyli w przyszły Kościół[6]). „Znam Kościół katolicki: narody są dziedzictwem Chrystusa. a posiadłością Chrystusa krańce ziemi, znacie i nas, a jeżeli nie znacie, uważcie, że chcący mogą poznać bardzo łatwo"[7]). Kościół według przepowiedni jest na górze zbudowany, aby na wszystkie strony świata był widzialnym[8]). Hinc fit, ut Ecclesia vera neminem lateat[9]).

Według wyroków Opatrzności Kościół od samych początków rozszerzał się szybko. Przyczyniło sie do tego rozprószenie żydów po całym niemal znanym wówczas świecie[10]), a następnie nadzwyczajne dary — charismata — jakiemi Bóg popierał pracę Apostołów[11]). To też już w swoim wieku mógł Augustyn cytować przeciwnikom takie kraje, jak Persja i Indje, gdzie się przyjmuje Ewangelja[12]). Już nawet królowie ziemscy służą Chrystusowi i wydają prawa na rzecz Jego religji[13]). W sporze z Donatystami nie potrzeba się uciekać do starych dokumentów, czy publicznych archiwów, bo w księdze świata można wyczytać to, co w księdze bożej zapisano — maior liber noster orbis terrarum est, in eo lego completum,

---

[1]) C. Ep. Manich. fund. c. 4 § 5.
[2]) Ep. 1 ad. Sympronianum 4 Migne P. L. t. 13. 1051—1082.
[3]) Tract. 3 in ep. 10 c. 2 § 7.
[4]) C. Cresc. L. 4 c. 54 § 64.
[5]) Sermo 338 § 1; Ep. 52 § 1; Ep. 53 c. 1 § 1.
[6]) Sermo 238 § 3.
[7]) C. ep. Parm. L. 3 c. 5 § 28.
[8]) Ep. 23 § 2.
[9]) C. litt. Petil. L. 2 c. 32 § 73.
[10]) Ep. 149 c. 1 § 9; Ep. 102 § 8; C. ep. Parm. L. 1 c. 7 § 12.
[11]) De bapt. L. 3 c. 16 § 21.
[12]) Ep. 93 c. 7 § 22; C. Cresc. L. 4 c. 61 § 74.
[13]) Ep. 185 c. 1 § 3 4; Ep. 35 § 3; D. c. D. XVI 37. Ei serviunt gentes, ipsum adorant principes.

quod in Libro Dei lego promissum[1]. Proroctwa starozakonne spełniają się istotnie, bo Kościół rzeczywiście ustawicznie wzrasta[2], tak, że sam Donatysta Cresconius wyznaje: in christianum nomen totus quotidie vertitur mundus[3]. Woń imienia Chrystusowego napełnia świat[4]. Dochodzimy tedy do przekonania, że Kościół Chrystusowy jest powszechnym i w przestrzeni i w czasie i numerycznie o tyle, że dla wszystkich ludzi jest ustanowiony. Zachodzi następnie pytanie, jaki jest stosunek tej cechy do jednostek? Otóż Augustyn nie rozciąga tej cechy na wszystkie jednostki aktualnie, ale według niego wystarczy powszechność w przestrzeni, przez którą Kościół daje możność wszystkim, którzy się z nim zetkną, poznać go i z nim się połączyć; wystarczy też do stwierdzenia tej cechy to, że we wszystkich krajach i wśród wszystkich narodów jest znaczna liczba katolików, przewyższająca sekty heretyckie.

Kwestję tę omawia Augustyn w liście do Hezychjusza obszernie i dokładnie[5]. W liście tym zbija autor, czy raczej prostuje mylne zapatrywania Hezychjusza o blizkim końcu świata. Możnaby o tem mówić, gdyby Ewangelja panowała już na całym świecie[6], jak mu to autor już w innym liście tłumaczył[7], czyni ona jednak ustawicznie postępy i wyszła już daleko poza granice imperjum rzymskiego[8]. Na uwagę zasługuje również list do Deogracjasa[9], gdzie autor dowodzi powszechności odkupienia, dokonanego przez Chrystusa[10], jak to już gdzieindziej udowodniono; według Augustyna religja chrześcijańska i Kościół Chrystusowy sięgają swemi początkami tu na ziemi samej kolebki rodzaju ludzkiego i wszyscy sprawiedliwi przed Chrystusem nie inaczej się zbawiali tylko przez wiarę w przyszłego Odkupiciela[11]. Gdy się rzecz rozważa z punktu działania łaski, należy cechę powszechności brać w znaczeniu moralnem, a nie matematycznem, chociaż

---

[1]) Ep. 43 c. 9 § 25 Cf. Ps. 27—8.

[2]) Ep. 49 § 2; Ep. 53 c. 1; Ep. 44 c. 6 § 8; Ep. 55 c. 14 § 27. C. ep. Parm. L. 1 c. 2 § 2; L. 1 c. 4 § 6; De bapt. L. 1 c. 4 § 5; C. litt. Petil. L. 1 c. 13 § 14; L. 2 c. 14 § 33; L. 2 c. 3_ § 90.

[3]) C. Cresc. L. 3 c. 65 § 73; Sermo 238 § 3; Ep. 113 § 31.

[4]) D. c. D. XVI 37. Odore nominis Christi sicut ager, mundus impletur. . ibid 2. Quod autem nominatius Christo, cuius nomen ubique iam fragrat?

[5]) Ep. 199. [6]) Ibid. d. c. 12 § 46 § 47 u. [7]) Ep. 197. [8]) Cf. Ps. 7, 18; 85 9; Sophon. 2 11. [9]) Ep. 102. [10]) Ibid. § 8—12.

[11]) Ep. 102 § 12. Itaque ab exordio generis humani quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie etiuste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum salvi facti sunt...

i tak Kościół przewyższa liczbą swych wyznawców jakąkolwiek herezję [1]).

Z powszechnością w przestrzeni łączy się koniecznie idea powszechności w czasie. Na innem miejscu wykazano, że Kościołowi przysługuje cecha trwałości i niezniszczalności t. zn., że Kościół będzie trwał — według zapowiedzi Chrystusa — aż do końca świata. — Znamy już twierdzenie Donatystów, że Kościół Chrystusowy jako katolicki przestał istnieć, z wyjątkiem ich sekty, skupionej na terytorjum północnej Afryki [2]). Augustyn udowadnia im trwałość i niezniszczalność Kościoła [3]), której rękojmią jest nieprzerwane następstwo na stolicy św. Piotra [4]), to też Kościół antiqua res est [5]) i trwać będzie do końca wieków [6]).

Kościół Chrystusowy jest katolickim także ze względu na wiarę, którą głosi. Wiemy, że Kościół stanowi jedną całość z Chrystusem: Chrystus jako mistyczna głowa, żyje i działa w Kościele jako w mistycznym organizmie [7]). Kto chce być członkiem Chrystusa, musi być członkiem Kościoła, bo tylko w Kościele jest: religio nominis christiani [8]). W Kościele jest prawda — regula veritatis [9]). On jest veritate sincerior w porównaniu z jakąkolwiek sektą [10]). I to zauważyć należy, że Kościół także pod względem społecznym dodatnio wpływa na ludzi, bo ich wiąże i jednoczy wzajemną braterską miłoćcią [11]). Źródłem takiej jedności i miłości może być tylko prawdziwa religja, która jest w Kościele.

Catholicae Ecclesiae recta fides [12]). Tej to wierze Kościoła ze wszech miar doskonałej, przysługuje tytuł: Fides catholica [13]). Z wiarą katolicką łączy się karnosć — disciplina catholica, która od Chrystusa przez Apostołów przeszła do Kościoła i trwać będzie w pokolenia [14]). Karność kościelna żąda posłu-

---

[1]) De utilit. cred. c. 7 § 19; Ep. 49 § 2; C. Cresc. L. 4 c. 59 § 73; Sermo 16 c. 8 § 18.
[2]) De haeres 69.
[3]) Ep. 113 § 31; En. in ps. 60 § 6; In ps. 77 § 42; De symb. ad cat. c. 6 § 13.
[4]) Ps. c. partem Donati. Cf. Math. XVI 18; Dp. 53 § 2.
[5]) D. c. D. XX 8. En. in ps. 60 § 6; En. in ps. 71 § 8.
[6]) De bapt. L. 1 c. 15 § 24
[7]) Ep. 140 c. 6 § 18.
[8]) En. in ps. 81 § 8; cf. De v. vel. c. 7.
[9]) En. 4 in ps. 30. S. 3 § 8.
[10]) De util. cred. c. 7 § 19.
[11]) De fide et symb. c. 9; Ep. 185 c. 5 § 18.
[12]) Ps. c. partem Donati; En. in ps. 83 § 7.
[13]) In Io. tract. 34 § 2.
[14]) De ag. chr. c. 4; Ep. 185 c. 7 § 22.

szeństwa dła prawdziwej wiary, bo prawdziwa wiara odrzuca i potępia heretyckie błędy — recta fides improbat tale commentum et diabolicam doctrinam esse cognoscit, a od wiernych żąda nie tylko wiary subjektywnej, ale także stara się ich przekonać — nec solum agnoscit credendo [1]) sed in quibus potest, convincit etiam disputando.

Dogmaty wiary katolickiej są wprawdzie niewzruszonymi [2]), ale to nie przeszkadza postępowi wiary i nowemu sposobowi określania starych prawd [3]). Kościół nieomylny w nauczaniu prawd wiary jest najpewniejszą rękojmią, iż w nim mieści się cała prawda i cała treść wiary [4]). Wiara katolicka nie może uledz zmianie, bo prawda zmienić się nie może [5]). W co cały rodzaj ludzki, choćby tylko w pojęciu moralnem, wierzy, to musi się opierać na prawdzie [6]); co cały świat uznaje, choćby na to nie było wyraźnych dowodów w Piśmie św., to musi mieć swe źródło w tradycji apostolskiej [7]). Przez ten Kościół rozumie Augustyn przedewszystkiem Kościół nauczający, bo Kościół słuchający zajmuje stanowisko więcej bierne, stanowi jednak z Kościołem nauczającym jedną organiczną całość.

Z cechą katolickości w ścisłym związku pozostają inne cechy, zwłaszcza zaś jedność, świętość i apostolskość, które omówimy osobno.

Jest więc Kościół istotnie powszechnym pod każdym względem i ze wszech miar doskonałym, jest katolickim, jako pojęcie tego, co można powiedzieć o Chrystusie i Jego Kościele z Nim złączonym, jako suma zbawienia, wreszcie jako wyraz przeznaczenia stworzenia do chwały Boga, w którym jest początek i koniec jednego wielkiego obcowania Świętych z Bogiem-Człowiekiem, jako mistyczną głową na czele.

Praca Augustyna nad rozwinięciem pojęcia cechy powszechności Kościoła była zasadniczą i dla następnych pokoleń decydującą, a to dlatego, że on pierwszy zebrał przekazany przez poprzedników materjał, uporządkował go i zużyt-

---

[1]) De util. cred. c. 8 § 20; Sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per Apostolos ad nos usque manavit, et ab hinc ad posteros manatura est...

[2]) In Io. tract. 34 § 2; cf De bapt. L. 4 c. 16 § 23; gdzie uzasadnia istnienie w Kościele nietylko wiary, ale także nauki wiary: doctrina fidei catholicae...

[3]) Ep 166 167 ad Hieronymum. cf. Retract. L. 2 c. 45.

[4]) De bapt. L. 5 c. 36 § 37.

[5]) Sermo 195 c. 11 § 2: Ench. c. 34; C. Faust. Manich, L. 15 c. 3.

[6]) De ag. chr. c. 4.

[7]) De util. cred. c. 17 § 35.

kował. Dokończenie tej pracy zachowanem było dla filozofji i teologji scholastycznej, która bogactwo pojęć Augustyna — jak wogóle pojęć patrystycznych — miała ująć w ścisłe określenia i powiązać w łańcuchy dystynkcyj. Było to jednak tylko dokończenie, a nie zmi na pojęć, ani nawet nie posunięcie ich naprzód — działalność bowiem epoki po Augustynie aż do św. Tomasza — z wyjątkiem może Wincentego z Lerinum — miała charakter tylko zachowawczy — a i św. Tomasz okazuje się wiernym uczniem największego z Ojców Kościoła zachodniego[1]). *X. dr. Jan Czuj.*

Krytyka „niezależna" o Pentateuchu.

W nowem czasopiśmie, poświęconem studjom biblijnym, p. n. „Biblica",[2]) wydawanem od r. 1920 przez papieski Instytut biblijny w Rzymie, zamieścił w zesz. 2 (str. 173—210) X. A. Fernández S. I. artykuł w języku hiszpańskim bardzo godny uwagi p. n „La critica reciente y el Pentateuco," w którym oświetla krótko a dobrze zapatrywania różnych badaczy z obozu racjonalistycznego na powstanie i autentyczność Pentateuchu. Oto główna treść artykułu:

Według najbardziej rozpowszechnionej w świecie protestanckim teorji Grafa i Wellhausena składa się Pentateuch z czterech wielkich „dokumentów", z których dwa, I i E, były napisane około 9, względnie 8 wieku a złączone około 7; trzeci, D, powstał w tym sa ym w. 7, a 4-ty P, w okresie niewoli babilońskiej. Dopiero w czasach Ezdrasza, w połowie wieku 5, a może i później utworzono z tych dokumentów jedno dzieło, tj. nasz dzisiejszy Pentateuch. Mojżeszowi samemu nie przypisują zwolennicy tej teorji albo żadnego udziału w kompozycji dzieła, albo tak mały, że to nie daje wcale podstawy dostatecznej do usprawiedliwienia tytułu autora.

Argumenty, przytaczane dla uzasadnienia tej teorji, są charakteru literackiego i historycznego. Do klasy pierwszej należą różne imiona Boga: Jahveh i Elohim; duplikaty, czyli ustępy, powtarzające to samo, w których jednak napotyka się

---

[1]) Cf. Commer: dz. c. str. 87.

[2]) Wychodzi jako kwartalnik. Pren. roczna we Włoszech 18 lir., w innych krajach tyle, ile kosztuje 20 lir. Adres: Roma 1, Piazza della Pilotta, 35. Editore di Biblica.

także pewne różnice i sprzeczności; różnica języka i stylu; rozmaitość pojęć religijnych itd. Do drugiej klasy należy zestawienie prawodawstwa Mojżeszowego z historją Izraela, z którego to zestawienia jasno wynika według krytyków niezależnych, że to prawodawstwo w znacznej swej części nie istniało jeszcze w czasie Sędziów ani może w epoce królów. Na podstawie takich „dowodów“ odróżnia się owe rzekome dokumenty.

Wszystkie te racje popiera się takim aparatem erudycji filologicznej, taką nadmierną obfitością dat, że przynajmniej na pierwszy rzut oka czynią na czytelniku wrażenie. I dlatego nie można się dziwić, że niektórzy badacze, dawszy się z jednej strony przekonać o istnieniu wspomnianych dokumentów, a z drugiej strony nie chcąc zerwać z tradycją, która przypisuje Mojżeszowi autorstwo Pentateuchu, szukali sposobu pogodzenia tych dwóch przeciwieństw:

„Istniały — i to przez długi czas — rozdzielone te cztery dokumenty, lecz one wszystkie pochodzą od wielkiego prawodawcy.“ Tym sposobem chcą pogodzić wymagania krytyki nowoczesnej z poszanowaniem tradycji kościelnej. Takie zdanie wypowiedział O. Brukker w książce swej p. n. „L'Eglise et la Critique biblique“ (1907, str. 141—149), a z nim zgadza się, jak się zdaje, Mangenot w swoim artykule „Genèse“. (Dictonnaire de théologie catholique, v. 6 col. 1196). Także profesor Pisma św. w Instytucie katolickim w Paryżu I. Touzard przyjmuje i rozwija szerzej ten pogląd w artykule p. n. „Moïse et Josué“ w „Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (Fasc. XV, 1919, col. 695—755 i 706—724).

Czy jednak rzeczywiście wyniki badań poważnych zmuszają do przyznania, że owe cztery dokumenty istniały naprawdę i że z nich złożono Pentateuch?

Że Mojżesz korzystał z różnych dokumentów dawniejszych i że niektóre z nich po prostu przepisał, zachowując ich formę pierwotną, na to zgadzają się wszyscy i nie widzą w tem żadnej trudności. Ale czy można uważać za rzecz prawdopodobną, że Pentateuch jest po prostu zlepkiem różnych dokumentów, które w różnych epokach otrzymały swą formę ostateczną? Nic za tem nie przemawia, oprócz wymysłów t. zw. krytyki „wewnętrznej“, która naprózno stara się nas przekonać, że wyróżniła w księgach Mojżeszowych części ich składowe. Tak np. Baentsch[1]) anatomizuje pierwszych 22

---

[1]) Exodus — Leviticus — Numeri (1903) w „Handbuch zum Alten Testament“ wyd. przez W. Nowack'a.

wierszy Księgi Wyjścia w ten sposób, że 1—5 przypisuje dokumentowi P, 6 I, 7y dzieli na trzy części, z których pierwsza ma przynależeć do P, druga do I, ostatnia znów do P. A przecież inni nie mogą dopatrzyć się żadnej racji rozumnej, którаby nie pozwalała słów: „Synowie Izraelowi urośli i jakby wyrastający rozmnożyli się i umocniwszy się zbytnie zapełnili ziemię“ — przypisać jednemu autorowi, równie jak wierszy 1—6. A takich przykładów możnaby przytoczyć ilość niezliczoną!

Ale tu nasuwa się zarzut, że nie należy kłaść zbytecznego nacisku na takie drobiazgowe próby sekcyjne, bo przecież bez względu na to, czy próby te przemawiają komuś do przekonania, czy nie, może hipoteza Grafa-Wellhausena być opartą na mocnej podstawie; trudno zaś przypuścić, że byłaby zyskała prawie jednogłośny poklask najuczeńszych badaczy, gdyby takiej nie miała podstawy.

Na to jednak odpowiadają słusznie jej przeciwnicy, że po 1-sze badacze ci należą prawie wszyscy do obozu racjonalistów, który pozostaje pod wpływem uprzedzeń aprjorystycznych, zaczerpniętych z dziedziny filozofji i religji i nie kieruje się zasadami trzeźwej krytyki naukowej; a po 2-e nie brak i w tym obozie uczonych, którzy zwalczają stanowczo, a po części z sarkazmem teorję dokumentów, jako subjektywną, niedorzeczną i niemożliwą, jak William Henry Green[1]), James Orr[2]), Johannes Dahse[3]), Martin Gemoll[4]), Wilhelm Möller[5]) B. D. Erdmans[6]), B. Jacob[7]).

Rozpoczęła się widocznie reakcja bardzo silna przeciw tej hipotezie i to w imię samej krytyki naukowej.

Punktem wyjścia dla teorji nowoczesnych była ta okoliczność, że w różnych ustępach Księgi Rodzaju nazywa się Boga imieniem J a h v e h prawie wyłącznie, a w innych E l o h i m; to dało powód do rozróżniania dwóch dokumentów: jahwistycznego i elohistycznego, które utrzymało się w postaci mniej lub więcej rozmaitej od czasów A s t r u c'a aż

---

1) The Higher Criticism of the Pentateuch, London 1910,

2) The Problem of the Old Testament, considered with reference to recent criticizm. London 1909,

3) Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. Giessen 1912.

4) Grundsteine zur Geschichte Israels-Leipzig 1911.

5) Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger. Gütersloh 1899,

6) Alttestamentische Studien. I. Die Komposition der Genesis. Giessen 1908.

7) Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen. Leipzig 1905. — Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch. Leipzig 1916.

do naszych. Wielu jednak sądzi, że ta różnica imion da się wytłumaczyć bardzo dobrze bez pomocy hipotezy wspomnianej. I tak twierdzi I. Hontheim (Zeitschr. für kath. Theologie 1910, str. 625—640), że używanie na przemian imion Jahveh i Elohim stosuje się do pewnych praw stałych i nie daje żadnej podstawy do rozróżniania dokumentów. Fr. Hummelauer utrzymuje w swym „Commentarius in Genesim" (1908) że w tekście pierwotnym Ks. Rodz. nie znajdowało się nigdzie imię Jahveh i że wstawiono je dopiero później (str. 5—14).

Podobne wyjaśnienie, choć w sensie odwrotnym, dał już w r. 1904 Henry A. Redpath, profesor uniw. w Oksfordzie (The American Journal of Theology 1904, str. 286—301). Według niego istniały dwa wydania Pentateuchu, jedno z imieniem Jahveh — nie wykluczające jednak zupełnie imienia Elohim — i drugie późniejsze, przeznaczone dla szerszych kół, w którem znajdowało się tylko to imię i z którego wykreślono wszędzie imię Jahveh z powodu czci religijnej dla imienia „tetragrammaton". Podobną do tej jest „hipoteza perykop" Dahse'go („Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen der Genesis, Jakob und Israel. P in Genesis 12—50". 1912). Przypuszcza on, że kiedy rozdzielano ustępy, które miano odczytywać w synagogach, wpisywano według pewnych zasad imiona Jahveh i Elohim.

Ale co więcej, wielu autorów nowszych sądzi, że dzisiejszy tekst hebrejski nie daje żadnej pewności, kiedy chodzi o używanie tych imion, na co dostarcza według nich dowodu porównanie go z Septuagintą, która różni się pod tym względem w wielu miejscach od tekstu masoreckiego, a trudno przypuścić, że różnice te pochodzą od tłumaczy (Erdmans, Die Komposition der Genesis, 1908 str. 34 n., Redpath l. c. str. 294—301, Dahse l. c. str. 93. i inni). Zresztą w niejednem miejscu, gdzie według teorji dokumentów powinnoby być imię Elohim, znajdujemy Jahveh.

Szczególne znaczenie przypisują dalej krytycy t. zw. „duplikatom" w Pentateuchu, które rozpoznaje się po właściwościach językowych, po sposobie przedstawienia rzeczy, po powtórzeniach i sprzecznościach. Można jednak wykazać w każdym wypadku szczegółowym, że niema sprzeczności między opowiadaniami; z faktu zaś, że niektóre rzeczy są powtórzone, nie wynika bynajmniej wniosek wysnuwany przez zwolenników teorji dokumentów.

Co się dalej tyczy różnic stylu i języka, nikt nie zaprzecza, że w licznych wypadkach różnice takie dają podstawę do odróżniania autorów i epok i że są pod tym względem

dem różnice znaczne i w Pentateuchu (np. między Księgą Rodzaju a Deuteronomium). Ale zachodzi pytanie, jaka jest doniosłość, jaka siła dowodowa tego faktu? Czy można na tej podstawie wskazać, z jakich części złożony jest Pentateuch? Gdyby owe cztery „dokumenty“: I E D i P istniały każdy dla siebie i gdyby w każdym z nich styl i sposób przedstawienia rzeczy miały charakter jednolity, byłaby podstawa do przysądzania ich różnym autorom. Ale tu zachodzi coś wprost przeciwnego. Kiedy się czyta np. ks. Leviticus, która ma należeć do P (Kodeks kapłański), czynią rozdziały 18 a zwłaszcza 19 a także kilka z następnych wrażenie bardzo różne od poprzednich. Przyznają to i krytycy, którzy uważają rozdz. 17—26 za grupę osobną, nazywaną przez nich „prawem świętości“. Ale może i ta grupa jest złożona, bo widoczne są w niej także właściwości stylistyczne dokumentu P. Co więcej: we wszystkich dokumentach odkryto różnice stylowe tak, że rozpoczęto dzielić jeszcze I, E, P na I^1 I^2 I^3; E^1 E^2 E^3; P^1 P^2.

Jeszcze zaś lepiej ujawnił tę trudność, a raczej niemożliwość wyróżnienia dokumentów na podstawie właściwości językowych i stylistycznych — fakt następujący, dosyć pocieszny: oto był czas, kiedy „Kodeks kapłański“ uważano za n a j s t a r s z y z owych czterech i umieszczano je w takim porządku chronologicznym: PIED. Przeciw temu porządkowi nie znajdowali wówczas krytycy żadnych racji, zaczerpniętych z języka i stylu P. Dziś uchodzi przeciwnie P za n a j m ł o d s z y i porządek jest: JEDP, a o języku i stylu P zapewnia się, że one świadczą o pochodzeniu dokumentu P z czasów nowszych. Cóż się więc stało? Co było powodem tak radykalnego przesunięcia? Oto przyszedł Wellhausen i swoimi argumentami — nie z dziedziny literackiej, ale historycznej, przekonał swoich kolegów, że P nie oznacza początku, lecz przeciwnie kres ostatni ruchu ewolucyjnego, który doprowadził powoli do stworzenia prawodawstwa Izraelowego. Jakież jest wobec tego znaczenie wychwalanych argumentów literackich?

To też Driver (Introd. to the Liter. of the Old Test. str. 136) przyznaje otwarcie, że znamiona literackie nie zawsze dostarczają dowodu rozstrzygającego dla oznaczenia daty różnych dokumentów, a Wellhausen stwierdza, że historja języka przywykła na nieszczęście „do tego, że z nią obchodzą się jak z miękim woskiem“ (Prolegomena, str. 12); — słowa, które nie wymagają komentarza.

Wystarczy tu zresztą przypomnieć sławną historję t. zw. kwestji Homerowej. Jeszcze przed kilkudziesięciu laty utrzymywała większość filologów niemieckich, że dzieła, przypisywane Homerowi, powstały z różnych pieśni, które dopiero za czasów Pizystrata złożono w dzisiejszą całość i że tego dowodzą wielkie różnice języka, stylu, pojęć religijnych, pewne sprzeczności w opowiadaniu itd.; — czyli wykazywano części składowe Iliady i Odyssei na modłę bardzo podobną do tej, którą dziś stosuje się do Pentateuchu. W ostatnich zaś latach dokonał się zwrot zupełny w zapatrywaniach na tę sprawę i już chyba bardzo niewielu znaleźć można takich, którzy jeszcze chcieliby podtrzymać hipotezę Wolfa. Por. Friedrich Blass „Die Interpolationen in der Odyssee“ (1904); Dietrich Mülder „Die Ilias und ihre Quellen“ (1910); Carl Rothe „Die Ilias als Dichtung“ (1910); Draheim „Die Odyssee als Kunstwerk“ (1910); Drerup, Homer; Sinko „Homer zmartwychwstały“.

Podobnego losu dozna zapewne prędzej czy później hipoteza, odmawiająca Mojżeszowi autorstwa Pentateuchu.

P.

Egzorta na 2 Niedzielę Postu.

Chwile taborowe.

„Panie, dobrze nam tu być.“ (Mat. 17, 4.)

Scenę, opisaną przez natchnionego Ewangelistę, nakreślił mistrzowski pendzel Rafaela na słynnym obrazie „Przemienienie Pańskie.“ Na samotnej górze unosi się pomiędzy Mojżeszem a Eljaszem świetlana postać Jezusa. Znikł ciężar doczesności, jasność nadziemska przebija ludzką powłokę, srebrzysty obłok zwisa nad wierzchołkiem tej błogosławionej góry i spuszcza się na grupę tych Apostołów. Odchylony rąbek nieba, przedsmak jego radości napełnia ich serca. Dziwne uczucia nurtują ich duszę, oszołomieni chwałą, słodyczą i wewnętrznem zadowoleniem, jedno tylko mają życzenie: Oby się to nigdy nie skończyło, oby nie było przeszłości ni przyszłości ni zmiany! Piotr gotów tu rozbić 3 namioty, tu pragnie zamieszkać stale, bo tu widzi on i jego towarzyszo właściwą chwałę Mistrza, tu słyszy poważne słowa Boga Ojca niebios, tu odczuwa i przeczuwa radość, o której tak często mówił Pan. Lecz niestety ta chwila trwa tak

krótko, niebawem niknie to cudowne widzenie, trzeba zstąpić z góry do szarzyzny życia, tu na ziemi trzeba jeszcze pracować, cierpieć, walczyć, nim się ta chwila taborowa przemieni w trwałe posiadanie zupełnego szczęścia.

1. Może zazdrościmy trzem wybrańcom Chrystusowym tych godzin taborowych? Lecz i my przeżywamy wśród pracy i znoju, wśród trosk i trudów życia takie chwile radości i szczęścia wewnętrznego. Taką rafą, „na której nam dobrze być“, jest dla ucznia dobrego, sumiennego, wierzącego, nie dotkniętego zarazą niewiary lub zepsucia moralnego nauka religii. Umysł jego, zaprzątnięty przedtem doczesnemi sprawami, przedmiotami świeckimi, gałęziami wiedzy naturalne, ziemskiej, przenosi się na krótki czas — 2 godziny w tygodniu — jakby na Tabor, w miejsce ustronne, ciche, zdziera z siebie powłokę doczesną, ubiera się w glorjolę nieba, wpatruje okiem duszy w istotę i doskonałości Boga, by Go poznać, pokochać, do Niego przylgnąć. Tu nam przedstawia Kościół katolicki, piastun i stróż depozytu objawienia, przez swego sługę, kapłana-katechetę to wszystko, co od Boga otrzymał, tę odrobinę poznania czyli chwały i światła na ziemskiego. Na najniższym stopniu odsłania nam w przystępny sposób całokształt tego wszystkiego, czego Bóg żąda od naszego rozumu i od naszej woli i tego, co czyni dla nas, by ten ścisły związek duszy naszej z Sobą utrzymać. Następnie kroczymy z Pismem św. w ręku od początków świata, po przez pierwotne Objawienie Patryarchów, przez ucisk Faraonów za Mojżeszem do ziemi obiecanej, podziwiając mądrą, przezorną i wszechmocną Opatrzność Boską, która jeden wybrała naród, jemu powierzyła skarb Objawienia i uczyniła go piastunem idei mesjańskiej. Słyszymy gromy Synaju, płomienne nawoływania Eljasza i innych natchnionych i uwierzytelnionych posłańców nieba, Proroków, przebiegamy myślą i przeżywamy te długie wieki tęsknego oczekiwania Mesjasza, poznajemy, jak Izrael cudownie był przygotowany i przysposobiony do przyjęcia Tego, który miał być posłan, lecz którego „swoi nie przyjęli.“ Przyłączamy się do pastuszków i Mędrców ze Wschodu, wstępujemy duchem do nazaretańskiej lepianki, obserwując życie młodego Jezusa, jak wzrasta w latach, w mądrości i w łasce u Boga i u ludzi, jak jest Matce i Opiekunowi posłuszny, jak uświęca pracę ręczną przy warstacie ciesielskim; kroczymy po ścieżkach ziemi palestyńskiej, zroszonej i uświęconej Jego przykładem, życiem, cudami, postem, znojem, modlitwą, męką, krwią, śmiercią i tryumfem paschalnym.

Wsłuchujemy się w Jego Boskie słowa, w przecudne przypowieści, spoczywamy na Jego czułem Boskiem sercu, które przyjmuje grzeszników i jada z nimi (Łk. 15, 2). A te martwe litery Pisma i żywe słowo katechety odzywa się tak często do nas słowami Boga Ojca: To jest Syn Boży prawdziwy, tego słuchajcie! Towarzyszymy Mu do wieczernika, w drodze do Getsemani, stajemy się widzami krwawej tragedyi śmierci Boga-Człowieka, stoimy po grozie Wielkiego Piątku opromienieni chwałą zmartwychwstania, oblani światłem z nieba w poranek wielkanocny nad Jego grobem, nucąc wesołe Alleluja. W Jerozolimie wchodzimy w dniu Pięćdziesiątnicy do sali, w której zlewają się purpurowe strugi ognia, światła i siły na drużynę uczniów Pańskich i ruszamy z nimi na wszystek świat; widzimy, jak z ziarna gorczycznego powstaje potężne drzewo Chrystusowe. Śledzimy bacznem okiem prace, zwycięstwa, sukcesy i uciski Apostołów, przelatujemy z Pawłem lądy i morza, słuchamy jego płomiennych kazań, w których głosi Helenom i Rzymianom, żydom i poganom Chrystusa ukrzyżowanego. Czy to nie chwile taborowe?

To znów wpatrujemy się w prześliczne obrzędy Kościoła katolickiego, które tak podniośle w szacie głębokiej symboliki uczą nas uwielbiać Boga, wypraszać łaski, błagać o zmiłowanie, zagłębiamy się w świętą ofiarę eucharystyczną, przeżywamy rok kościelny, który nam w wysoce dramatyczny sposób uprzytamnia wielkie dzieło Odkupienia. Czyż nam tu nie dobrze być.

A na stopniu wyższym poznajemy w sposów głębszy podstawy i źródła naszej wiary, przeglądamy się w zwierciedle doskonałości naszego Pana, który do nas jakby woła: „Jam jest drogą i prawdą i żywotem“ (Jan 14, 6); poznajemy Jego dzieło, Kościół, następnie w systematycznem ujęciu dogmatu, tak, by wiara nasza była rozumnem posłuszeństwem; więc je uzasadniamy, staramy się zrozumieć na podstawie porównań, analogij z życia i z natury, by je zgłębić, a gdzie otoczone światłem tajemnicy, by poddać pokornie rozum i wolę. Czyż to nie Tabor?

A wolę Bożą, normy naszych czynów, przepisy sumienia, przykazania Boga i Kościoła i nareszcie losy Królestwa Bożego na ziemi w ciągu wieków — te Wielkie Piątki, gdy słabość ludzka tłumi Boski pierwiastek i te epoki tryumfu i chwały, gdy Duch Boży znajduje chwałę serca i dobrą wolę u ludzi — odsłaniają nam ostatnie lata nauki szkolnej. Czyż nie czujemy słodyczy i spokoju w sercu, że nam Pan

wytyczył drogę do szczęścia, że cały ród ludzki prowadzi przez swój Kościół do prawdy i chwały?

To są błogie, w zaciszu i skupieniu spędzone chwile taborowe.

Z naszej strony domagają się te chwile poważnego nastroju, uwagi, korzystania z nauki, wszak Mojżesz, Eliasz, sam Bóg przemawia do naszego umysłu, do serca i woli; wymagaja sumiennego, gruntownego i trwałego przyswajania sobie tego wszystkiego w domowem studjum, wszak „ten jest żywot wieczny, — woła Zbawiciel w arcykapłańskiej modlitwie — aby poznano Ciebie, jedynego Boga i Jezusa Chrystusa, któregoś Ty posłał.“ (Jan 17, 3.)

2. Chwilą przemienienia jest dla nas czas modlitwy. Gdy się usuwamy od zajęć codziennych, nieraz znojnych i przykrych, gdy idziemy na posłuchanie do Boga, szczególnie rano, wieczór, przed pracą, po pracy — czy to z pokłonem, czy z prośbą błagalną, czy z szczerą podzięką, czy pokornem przebłaganiem za uchybienia i upadki — mamy wejść jakby na szczyt Taboru. Zbawiciel tak często się modlił, noce całe spędzał na rozmowie z Bogiem (Łk. 6, 12.), polecał Apostołom i wiernym, przedewszystkiem zaś młodzieży modlitwę ciągłą, nie ustającą (Łk. 18, 1.), bo wiedział, jak nam pobożne wzniesienie duszy do Boga potrzebne; pobożne, powiadam, skupione, gorące, bo niczem się Bóg wszystkowiedzący tak nie brzydzi, jak bezmyślnem, mechanicznem powtarzaniem dźwięków bez treści, bezdusznem klepaniem formułek modlitwy. Uważajmy, by nas młodzieńców, których szkoła ciągle nakłania do życia wewnętrznego, nie spotkał przy modlitwie zarzut Chrystusa: „Ten lud czci Mnie wargami, lecz serce ich daleko jest ode Mnie“ (Mat. 15, 8.). Trzymać wyobraźnię na wodzy, szczególnie gdy myślą rozbieramy jakąś prawdę Bożą, gdy sercem i afektem w medytacji obejmujemy jakby Boga, włożyć, przelać do każdej myśli, do każdego westchnienia i słowa, które wychodzi z serca i ust, całą duszę, całą gorącość miłości Bożej — wówczas znajdziemy posłuch, otwarte ucho, szczodrą prawicę u Pana. „Proście, a będzie wam dano; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam“ (Łk. 11, 9.). Usuńmy się przeto na tę chwilę taborową na ustronne miejsce, dokąd zgiełk świata nie dochodzi, zamknijmy oczy i uszy ciała, rozbijmy namiot u stóp Bożych, a On zleje na nas światło,

siłę, błogosławieństwo dla naszych prac doczesnych i wiecznych. Dobrze nam tu być.

3. Chwilą taborową to nasze wspólne nabożeństwo w niedziele i święta. Minęło sześć dni pracy, „troszczyliśmy się i zabiegali o bardzo wiele rzeczy, a przecież jednej potrzeba (Łk. 10, 41.) — troski o zbawienie, o udoskonalenie naszej duszy. Wysłuchaj więc, kochany, z uwagą nauki, egzorty, by ziarna słowa Bożego padały na grunt podatny, na glebę spulchnioną i przyniosły owoc stokrotny; przechowaj je, jak Matka Boska, w sercu i pamięci, powtarzaj przedsięwzięcie, uczynione codzień rano, badaj się, czyś dotrzymał danego Bogu przyrzeczenia, badaj się przy wieczornym rachunku sumienia, bo tak tylko, ciągłą, bezustanną pracą wyrobisz w sobie stałe usposobienie, ciągłą skłonność do dobrego, wykrzeszesz cnotę i nieugięty charakter, który się nie złamie nawet w ciężkich pokusach. Wiesz, co Zbawiciel powiada w kazaniu na górze: „Każdy, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, podobny jest do męża, który zbudował sobie dom na opoce. I spadły nawałnice i wezbrały potoki i powiały wichry i uderzyły na ów dom — a on nie runął, bo podwaliny jego były na opoce.“ (Mt. 7, 24, 25). Tych kilka minut raz na tydzień, kiedy to Ojciec niebieski do Ciebie woła: „Ten jest Syn mój miły, w którym mam upodobanie; Jego słuchaj!“ (Mt. 17, 5) — niech będzie taką chwilą taborową, kiedy wpatrujesz się w pierwowzór cnoty, doskonałości, w Chrystusa, kiedy badasz tajniki serca i narowy woli i postanawiasz tak postępować, by ci zawsze dobrze było w połączeniu ścisłem z Chrystusem. A potem rozbij namiot choćby tylko na pół godzinki przed ołtarzem, na który zstępuje z niebios podwoi Bóg-Człowiek, nie tylko w towarzystwie Mojżesza i Eljasza, lecz otoczon niezliczonymi hufcami duchów niebieskich. To błoga chwila szczęścia, byleś z niej umiał korzystać. Nie trzech tylko zaufanych uczniów Pan dopuszcza do siebie, On nas wszystkich zaprasza, woła, zmusza. „Panie, dobrze nam tu być“ — powinniśmy wołać, łączyć nasze modły z błaganiem kapłana, z nim współofiarować, kłaść na złocistą patenę nasze przedsięwzięcia, intencje, prace i trudy, z kapłanem Zbawiciela eucharystycznego powitać, wielbić, rozmawiać z Nim w pięknym, podniosłym śpiewie, jak ongi Mojżesz i Eljasz. Niewidzimy wprawdzie Jego promieniejącej chwały, nie oglądamy Jego Majestatu, lśniącego słońcem niebiańskiem — oczy nasze widzą osłonę chleba, lecz wiara

nam powiada: To Syn Boży, to Słowo, które ot teraz ciałem się stało." (Jan 1, 14.). Lecz schylamy kornie głowy, zginamy nabożnie kolana, wołając: Dobrze nam tu być, Tobie, Jezu, żyję, Tobie umieram, Twoim jestem w życiu i śmierci!

Tu poznamy tego Jezusa miłującem sercem, gorącą modlitwą, tu będziemy szukali łask i po wszystkie dni żywota naszego przynajmniej w niedziele i święta nakazane u Dawcy łask ukojenia, oświecenia, pociechy, tak iż podczas każdej Mszy św. przeżywać będziemy prawdziwie taborowe chwile, które się kiedyś przemienią w oglądanie i posiadanie wieczne bezkresne tego Boga na niebieskim Taborze. Amen.

ks. R. Tomanek.

Na marginesie kursu poznańskiego.

2. Klasyfikowanie.

Jedną z głównych zasad w pedagogii jest jednolitość i harmonia w działaniu czynników wychowawczych. Wszelka niejednolitość i niekonsekwencya osłabia powagę wychowawców.

W postępowaniu katechetów ta niejednolitość przebija się w sposób rażący prsy klasyfikowaniu uczniów. Nieraz w tej samej szkole jeden z katechetów traktuje klasyfikacyę pianissimo, drugi fortissimo; efekt łatwo można sobie wyobrazić. Niektórzy katecheci zasadniczo nie dają nigdy na świadectwie złej noty, żeby „młodzież nie znienawidziła religii." Inni ostro klasyfikują tak, jakby religia była zwykłym przedmiotem, żeby „młodzież nie lekceważyła religii." O jednym z katechetów opowiadano, że dał przy końcu półrocza 100 dwójek w swem gimnazyum; gorzko miał się potem żalić ów kapłan na złe języki: „To poprostu potwarz, nie dałem 100 dwójek, lecz tylko 40, a przy końcu roku zaledwie 20."

Niewątpliwie oba kierunki jako skrajne nie są słuszne. Należałoby tak klasyfikować, by z jednej strony nie zrażać do religii, z drugiej strony nie dopuszczać do lekceważenia przedmiotu i do nieuctwa. Są katecheci, co szukając tej złotej drogi środkowej, balansują, odbijając się o oba krańce, klasyfikując raz ostrzej, raz łagodniej, co jest ze wszystkiego najgorsze, bo wytwarza pozory, że katecheta

nie jest sprawiedliwy, lecz klasyfikuje pod wrażeniem humoru, lub też wpływów ubocznych.

Na tę bolączkę zwrócił uwagę jeden z młodszych prefektów w czasie kursu poznańskiego i zażądał ustalenia jakiejś normy.

W dyskusyi jeden z prefektów lwowskich postawił zasadę, którą zebrani odrazu z uznaniem przyjęli. Brzmi ona: „Przy klasyfikacyi z religii nigdy nie dawać dwójki za nieudolność umysłową, lecz tylko w tym wypadku, gdy uczeń lekceważy sobie religię i dlatego się nie uczy.“

Przedewszystkiem więc trzeba poznać przyczynę braku postępu.

Jeśli uczeń nie daje dobrych odpowiedzi mimo dobrego, jasnego wykładu, może to pochodzić z małego uzdolnienia (brak pamięci, zdolności pojmowania i rozumowania), albo też z braku dobrej woli.

Nieudolnym dawać złej noty zabrania nam pierwsza zasada: „nie zrażać młodzieży do religii.“ Religia nie jest zwykłym przedmiotem, jak łacina i matematyka, w których chodzi o wykształcenie rozumu i pamięci i nabycie pewnego zasobu wiedzy; w nauce religii chodzi nie tylko o nauczenie zasad wiary, lecz też o przeniknięcie niemi uczucia i woli, o wprowadzenie religii w życie młodzieńca. Uczeń słabszych zdolności, a sumienny i religijny (takich jest legion), otrzymawszy z religii notę złą dlatego, że nie mógł zrozumieć filozoficznych wywodów X. prefekta (a dialecticis libera nos Domine!), czuje się niejako wyrzuconym po za nawias życia religijnego z powodu swej przyrodzonej głupoty — to go rozgorycza i zniechęca. Uwzględnianie przy klasyfikacyi nie tylko wiedzy, lecz i całego postępowania ucznia już słuszne, gdyż chłopak, który umie zasady rel. w życie swe wcielić, daje dowód, że je dobrze rozumie, zasługuje przeto na dodatnią notę ze znajomości religii. Nie należy tej zasady tak rozumieć, żebyśmy mieli klasyfikować moralność i religijność ucznia; przeciwnie, przedmiotem oceny jest zawsze wiedza religijna, objawy zaś religijności mogą być tylko ilustracyą i dowodem zrozumienia.

W razie braku dobrej woli, objawiającym się nieuwagą i systematycznym brakiem przygotowania, a w rezultacie nieznajomością zasad wiary, powinniśmy wystąpić stanowczo w myśl drugiej zasady: „nie dopuszczać do lekceważenia nauki religii przez młodzież.“ Powinno się wtedy z uczniem pomówić, w duszę wglądnąć, leczyć i wzmac-

niać, w razie jednak braku dobrej woli należy napisać na świadectwie taką notę, na jaką zasługuje. Uczeń powinien zrozumieć, że uczenie się religii jest jego obowiązkiem, którego zaniedbywanie pociągnie za sobą odpowiednie konsekwencye. Młodzież doskonale wyczuwa, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, doświadczenie zaś uczy, że zasłużoną, choć ujemną notę z religii przyjmuje uczeń bez buntu, a raczej ze wstydem i skruchą.

Oświadczając się tedy zasadniczo za dawaniem dwójek z religii, zastrzegam się, że należy traktować uczniów indywidualnie (wrażliwego i drażliwego melancholika łagodniej niż leniwego flegmatyka lub lekkomyślnego sangwinika) i w ogóle trzeba być bardzo ostrożnym w pisaniu złych not, które powinny stanowić rzadki wyjątek w klasyfikacyi (przeciętna nota powinna być: dobrze). Katecheta, szafujący hojnie dwójkami, wystawia złe świadectwo nie tyle uczniom, ile sobie samemu, okazuje bowiem, że nie umie uczniów zainteresować, rozgrzać i porwać. Powagi nauki religii nie utrzyma się groźnym głosem i groźniejszem jeszcze piórem, lecz przedewszystkiem rozumnym i jasnym wykładem, pełnym ewangelicznego uroku i ciepła.

Po przedstawieniu powyższej zasady klasyfikowania zabrał głos przewodniczący X. Adam Pyzowski i rzekł: „Zasada, którą nam szanowny X. prefekt przedstawił, jest tak jasna i przekonywająca, że dalsza dyskusya stała się zbyteczną.“

I zamknął obrady.

Może jednak nie każdemu wyda się ona jasną i przekonywającą; a wtedy niechaj się dalej potoczy dyskusya na łamach tego pisma, byśmy raz wreszcie doszli do jakiejś ogólnej, jednolitej normy w tej ważnej sprawie.

X. dr. Kazimierz Thullie.

Tematy nauk dla młodzieży szk. śr. na r. szk. 1920/21

ogłoszone w warszawskich „Wiadomościach archidiecezjalnych“ (wrzesień i październik 1920).

Projekt przepisywania prefektom, o czem mają mówić w swoich egzortach, spotkał się już z krytyką n. zd. bardzo uzasadnioną w naszym Miesięczniku (p. art. X. T. D. p. n.

„W sprawie naszych egzort“ w zesz. za styczeń i luty r. b. str. 44 nn.). „Można się zgodzić na to“ pisze X. T. D. „jako na radę, która jednak ściśle nie obowiązuje, którą można w pewnej mierze wykonać, ale nie ad litteram. Stosowanie jej bezwzględne urągałoby elementarnym zasadom homiletyki. Egzorty to nie wykłady. Jeśli się trzyma rękę na pulsie szkoły, na bolączkach i brakach młodzieży, mówi się to, co w danej chwili jest potrzebne“ itd. I naszem zdaniem należy katechecie pozostawić swobodę w wyborze tematów, które uważa w pewnym czasie za najstosowniejsze i o których mu właśnie najłatwiej powiedzieć dobrze, bo znalazł w swojej lekturze nadające się do nich dobre myśli.

Tematy, ogłoszone w warsz. Wiadomościach archid. na bieżący rok szkolny, mogą przydać się prefektom o tyle, że poddają im szereg myśli, które powinny być rozwijane w egzortach, jak np „Zdrowa dusza — zdrowe ciało,“ „Rozum i wiara,“ „Kształcenie woli,“ „Dusza i ideał“ itd. Ale nie są to po 1-e myśli, które trzebaby koniecznie prefektom podsuwać, na któreby sami wpaść nie mogli, a po 2 e niema powodu słusznego do nakazywania im, żeby np. o „wierze i moralności“ mówili nie kiedy indziej, tylko w niedz. XXII po Św. Sądzimy raczej, że na tę niedzielę więcej by się nadawało dobre wyjaśnienie perykopy i słów Chrystusowych: „Oddajcie, co jest cesarskiego cesarzowi, a co Bożego Bogu“ i że wogóle polecać by należało prefektom nawiązywanie nauki do treści przeczytanej Ewangelji. Podobnie perykopy na niedz. XIX i XX po Św. nasuwają tematy inne a nie te, które wyznaczono w „Wiadomościach.“

A już stanowczo musimy sprzeciwić się nakazowi odczytania uczniom pasji, przypadającej na niedzielę palmową. Więc autor (nie znany nam wcale) tego projektu sądzi, że uczniom są niepotrzebne dobre nauki o Męce Pańskiej, że wystarczy im przeczytać opowiadanie Ewangelisty? Czyżby autor nie wiedział z własnego doświadczenia, że nigdy czytanie nie zastąpi żywego słowa, płynącego z serca kaznodziei czy prefekta? Daleko więcej przyniesie korzyści kilka nauk pasyjnych, niż te wywody, które tu naznaczono na 5 niedziel Postu; — przyczem trzeba wziąć rachubę i tę okoliczność, że w b. Kongresówce głosi się jedną naukę dla wszystkich uczniów całej szkoły średniej. Kiedy się dowodzi chłopcom 10-letnim (por. temat na niedz. XXII po Św), że „moralność t. z. niezależna jest z gruntu fałszywa“ siedzą jak na tureckiem kazaniu i doznają przykrego uczucia nudów śmiertelnych, a i starszym uczniom

nie będzie rzeczą łatwą powiedzieć coś zajmującego na ten temat, — który zresztę dostarcza dość materjału i na 3 lub 4 egzorty. Zamiast nauk treści tej i podobnej należałoby n. zd. wzywać raczej prefektów do głoszenia egzort więcej praktycznych, opartych na Piśmie św., jakie znajdujemy np. u X. Winkowskiego; — sądzimy też, że niejedna z innych nauk, zamieszczonych dotąd w naszym Miesięczniku, przydać się może bardzo kapłanom młodym i jeszcze nie wprawnym w sztuce kaznodziejskiej. *X. A. P.*

Nowe książki.

Ks. Dr. Stanisław Żukowski. Pismo św. w kazaniu. Zarys metody. Lwów 1921. Stron 119. w 8-ce.

Młody profesor uniw. lwowskiego oświetlił tu wszechstronnie i z wielkim nakładem pracy sprawę bardzo ważną dla homiletyki. Mówi o Piśmie św. jako pierwszem źródle kazań, o „pożytkach z oparcia kazań na Piśmie św.“, o Piśmie św. w nauczaniu Zbawiciela i Apostołów i w dalszych dziejach kaznodziejstwa katolickiego, o egzegezie Pisma św., o homilji, o cytatach biblijnych w kazaniu, o parafrazie i t. d. Wskazówki i przestrogi, które daje kaznodziejom, zgadzają się w ogólności z nauczaniem najwybitniejszych homiletów i przydadzą się bardzo młodym adeptom sztuki kaznodziejskiej, jak np. to, co mówi o nadmiernem gromadzeniu cytatów z Pisma św., o potrzebie ich wyjaśniania, o błędnem przywodzeniu cytatów, wyrwanych z kontekstu, w którym mają inne znaczenie i t. d. (por. str. 87 nn.). Uderzyło nas jednak, że mówiąc o Wulgacie (str. 65), nie wspomina szan. Autor, że mamy nowy przekład Ewangelji X. Szczepańskiego i Psalmów X. Symona, które mają aprobatę, a nadają się w wielu miejscach daleko lepiej do cytowania niż Wujek, oddający nieraz z pewnością błędnie myśl oryginału i przez to sprawiający kaznodziejom niepotrzebnie wielkie trudności. Słowa np. Psalmu 70, w. 15: „I ż e m w p i ś m i e j e s t n i e b i e g ł y, wnijdę w możności Pańskie“ nie dają sensu możliwego, bo nieznajomość Pisma nie może być nikomu poczytana przez Boga za zasługę. Inaczej też tłumaczy je arcyb. Symon, a jeszcze inaczej Miller O. S. B, (por. w zeszycie ostatnim Mies. Kat. z r. 1920 ocenę nowego przekładu niemieckiego Psalmów, na str. 296). Naprożno zaś silą się kaznodzieje, którzy przytaczają ten wiersz w tłumaczeniu Wujka,

na jego wyjaśnienie (jak np. X. Adamski w swoich „Kazaniach na uroczystości polskich Świętych i Błogosławionych". T. I, str. 393. Poznań 1920).

Albo weźmy słowa Chrystusowe: „Co mnie i tobie, niewiasto?" (Jan 2, 4), przytoczone przez Autora na str. 74. Przekład ten nie oddaje n. zd. myśli oryginału, bo trudno przypuścić, żeby P. Jezus odpowiedział na prośbę ukochanej Matki takiemi słowami, które wyglądają na przykrą odmowę i na naganę, że Ona wtrąca się w Jego sprawy. Całkiem inaczej brzmi ta odpowiedź u X. Szczepańskiego: „Mnie to zostaw, Niewiasto; nie nadeszłaż jeszcze godzina moja?" To znaczy: „już przyszedł dla mnie czas działania cudów, więc spełnię i ten, którego żądasz". Z tem tłumaczeniem zgadzają się i słowa Marji, wypowiedziane do sług: „Zróbcie, cokolwiek wam poleci". Była więc Ona pewną, że cud się stanie, że więc prośba Jej nie spotkała się z odmową. Podobnych przykładów możnaby przytoczyć bardzo dużo [1]). *X. A. P.*

Marja Czeska Mączyńska. W światło! Opowieści Chrystusowe. Część druga. Poznań—Warszawa. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 204 w 8 ce.

W czternastu krótkich, ale pełnych życia i treści opowiadaniach maluje znana i wysoko ceniona poetka barwne i głęboko wzruszające sceny z życia Zbawiciela na podstawie Ewangelji — przeważnie, bo tylko niektóre szczegóły (jak np. miłość Herodjady do św. Jana Chrzciciela w 2-giej opowieści) poddała jej fantazja innych autorów. Część ta druga jest wolna od usterek, które pierwszej wytknął X. Fr. w naszym „Miesięczniku" (w r. 1917, str. 200 n.) i zasługuje n. zd. bardzo na polecenie — także do bibliotek szkolnych.

X. P.

Ludwik Hieronim Morstin. „Misterjum Galilei". Poznań—Warszawa (bez daty) Stron XVI. i 102 w 8-ce.

Nie łatwa to rzecz zdać sprawę z tego utworu — nie łatwa szczególnie dla wierzącego chrześcijanina, któremu treść jego żywo przemawia do serca, który też rozpoznaje w autorze talent niepospolity i nie chciałby go dotknąć ani zrazić do nowych wzlotów, ale nie może dzieła pochwalić bez zastrzeżeń. Sądząc z przedmowy autora, doznał on już pewnych przykrości ze strony krytyków i przewiduje, że jego „Misterjum" wywoła recenzje nieprzychylne: „Z trwożnem

---

[1]) Por. wyborną rozprawę prof. Sajdaka, p. n.: „Nowe tłumaczenie Pisma św. i jego stosunek do Wujka" w Mies. Kat. i Wych. z r. 1917, str. 387 nn. 450 nn. 493 nn.

sercem“ pisze „posyłam dziś w świat tę książkę. Obawiam się krytyki. Nie dlatego, żeby miała ona dotknąć próżność moją we własną zapatrzoną chwałę, ale dlatego, że krytyka, tendencją artystyczną zniepráwiona, niechęcią osobistą podsycana, wyrządza krzywdę nie dziełu... ale ogółowi czytelników, który może być w błąd wprowadzony“. Tu uderza wyrażenie: „tendencją artystyczną zniepráwiona“: — co to ma znaczyć? — Są zresztą inne jeszcze niejasności w tej przedmowie, a zwłaszcza jednej nie możemy pominąć milczeniem: „Niestety ludzie małego ducha“, czytamy na str. XIII. n., nie rozumiejący, co jest religja, starają się zastąpić formułą suchego dogmatyzmu i wyzutej z ducha średniowiecznej scholastyki, całą dawną poezję obrzędu“. Czyżby autor nie wiedział, że największy poeta religijny na świecie Dante Alighieri jest uczniem scholastyki średniowiecznej? — Ale autor uległ widocznie wpływowi tych pisarzy najnowszych, którzy (jak np. Zdziechowski, Chrzanowski i t. d.) nie chcą przyjmować żadnyuh ściśle określonych prawd wiary i widzą w religji samo tylko uczucie.

Sposób, w jaki autor przedstawił wzniosłą treść swoją, świadczy n. zd. niewątpliwie o wielkim talencie i wyrobionym smaku artystycznym Jak piękne są np. w prostocie swojèj wiersze następujące:

„Gromadka pasterzy
wraz z aniołami cisnąc się w drzwi szopy,
pobożnie, z lękiem odsłaniała głowy;
i tak klękały rzędem ciche chłopy,
jak po wsze czasy klęka lud w świątyni,
lud, który w Boga narodzenie wierzy.
A On tam leżał, od możnych wzgardzony,
Okryty chwałą prostaczej niedoli,
w żłobie, skąd złote zwieszały się kłosy
i zwiędłe kwiatki pożętych kąkoli“ i t. d. (Str. 17 n.).

Albo przemowa Symeona do Marji:

„Błogosławiona, pełna łaski Bożej,
jako amfora wonnością nalana,
Marjo, podobna kwitnącemu kwiatu,
owoc żywota Twego niesiesz światu,
miecz jemu niesiesz w sercu i zagładę
synom ciemności“ i t. d. (Str. 21).

Ale w innych ustępach, a zwłaszcza początkowych musimy wytknąć autorowi, że nie dość dołożył starania, żeby każdą myśl wypowiedzieć jasno i poprawnie. Tak np. czytamy zaraz na str. 1.:

„I nie chadzał Bóg piorunem
po przez puste skał zwaliska,
ani mieczem był, co błyska,
ani wichrem, ani gradem,
ani burzą ani siłą
jeno tem, czego nie było,
zanim poszło Jego śladem".

Co to ma znaczyć: „Bóg był tem, czego nie było"?

Str. 3: „bez Niego żyć nie może krew i ciało, bowiem nie jest istność żywa?"

Str. 39: „wyjdziecie wtedy z niedoli i cienia mocni szczepieniem Pańskiem, dla wsławienia."

Tu trzeba domyślić się, że uczniowie Chrystusowi, prześladowani i wzgardzeni, wsławią imię Jego i sami osiągną chwałę.

Gdzieindziej znajdujemy wyrażenia dziwne i nowotwory, jak np. na str. 13: „ja jestem włady" — „czyńcie Chrzest" (23) — „od wina blady"; — przecież twarze pijaków zwykle nie bledną, ale czerwienieją.

W budowie wierszy jest wielka rozmaitość, ale toby jeszcze nic nie szkodziło; — gorsze jest to, że bardzo często brak rymu, jak np. na str. 16, od w. 10—12, str. 47 i t. d.

Sądzimy więc, że poemat ten wymaga w niektórych miejscach nowego opracowania, ale i w obecnej jego postaci nie wahamy się zaliczyć go do prawdziwie cennych utworów treści religijnej. *X. A. P.*

Perre Loti. Un Pèlerin d' Angkor. Paris. Calmann Lévy (bez daty). Str. 234.

Jeden z najwybitniejszych autorów nam współczesnych, członek Akademji francuskiej, piszący pod pseudonimem Loti, opisuje tu swoją podróż do starej świątyni buddyjskiej, znajdującej się w Syjamie, w krainie, nad którą panował niegdyś wymarły już lud Khmerów. Znanym swoim stylem wytwornym i barwnym kreśli on wspaniale obrazy przyrody azjatyckiej i wrażenia, które w nim wywołał widok świątyni i ruin Angkoru. Zarzucić mu tylko trzeba gdzieniegdzie rozwlekłość i powtarzanie zbyteczne pewnych szczegółów: niezliczone np. razy skarży się na upalny klimat tamtejszy.

Zapatrywania jego religijne nie zmieniły się od czasu, gdy w czasie podróży swojej do Indji dał się pozyskać dla buddyzmu. Pochodzi on z rodziny protestanckiej, ale stracił wiarę lat dziecięcych, którą mu miała zastąpić nauka „mędrców" azjatyckich, zwanych teozofami. Pisze on o niej z uwiel-

cieniem w swoim opisie podróży do Indji[1]): „Mędrcy ci pracują i rozmyślają codziennie w samotności lub społem. Na stołach skromnych otwarte księgi sanskryckie, zawierające tajemnice tego braminizmu, który na wiele tysiącoleci wyprzedził naszą filozofję i naszą religję. W księgach tych niezgłębionych myśliciele dawnych wieków, którzy widzieli nieskończenie dalej niż ludzie naszych ras i naszych czasów, złożyli najwyższe objawienia wiedzy... i dzieło ich, które przez wieki spoczywało w zapomnieniu przewyższa wszystko nasze pojęcie zwyrodniałe... Oczywiście, jeżeli kto, to ci mędrcy zdolni są jeszcze do zrozumienia tych rzeczy, są bowiem spadkobiercami tych cudownych filozofów, przez których księgi te są napisane, należą bowiem do tej samej rasy, która nie zabija a której ciało nie odżywiało się nigdy żadnem innem ciałem"[2]). A przecież są oni skromni nad podziw, bo mówią jak Sokrates, że „nic nie wiedzą", że dopiero szukają światła.

Ale choć „nic nie wiedzą", uczą oni rzeczy bardzo głębokich i mądrych, jak się zdaje Lotiemu; posłuchajmy tylko: „M a n a s, d u s z a — po sanskrycku — pierwiastek promienisty, rozlewający się dokoła tak, że nie można mu wykreślić tych granic stanowczych, które tworzą odrębną osobowość... Istoty, które kochałem, moi bliscy, ja sam i inni, wszyscy, to tylko cząstki, odłączone na chwilę od wielkiej całości, by w następstwie, gdy czasy i wieki upłyną, znów powróciły do tej otchłannej, niewysłowionej jedności na wieczność całą! Jakże przesmutnie jasne wytłumaczenie tej nieco ciemnej, choć tak słodkiej wieści ewangelicznej: aż się znów z ł ą c z y c i e w ł o n i e B o g a. Ułudą jest trwająca osobowość tych, których kochaliśmy" i t. d.[3]). Autor już „widzi przed sobą ukojenie w uległości dla prawd nowych" (str. 136), które każą mu wyrzec się nawet osobistości własnej. Zaleca też czytelnikom studjowanie świętych ksiąg indyjskich i zapewnia, że w Wedach znajdziemy „więcej ukojenia niż w religjach objawionych". Przyznaje wprawdzie, że jest tam „obok rzeczy cudownych i nadprzyrodzonych" także „ogrom ciemności, naiwności dziecięcych i sprzeczności", ale mędrcy z Benaresu potrafią mu przewodniczyć w tym lesie, w tej „dżungli nieprzebytej". Oni dają w sprawie tajemnic życia i śmierci odpowiedzi całkiem zadowalające i pokazali akademikowi francuskiemu, chociaż z daleka, „Brahmę samowła-

[1]) Piotr Loti „Indye". Przekład Józefa Jankowskiego. Warszawa 1905. Dwa tomiki.

[2]) Tamże, t. II, str. 119 n.

[3]) Tamże, str. 127 n.

dnego, który żyje w głębi mrocznej otchłani... który jest poza wszelkiem pomyśleniem i o którym nic nie można powiedzieć". Właśnie dlatego, że o tym Bogu, którego „częścią" mamy być wszyscy, nie da się nic wyrzec, więc nauka teozofów nie zawiera żadnych dogmatów: nie każą oni w nic właściwie wierzyć swym uczniom, żądają tylko od nich przysięgi, że będą szukali prawdy „w zrozumieniu przeciwcielesnem" i że będą uważali wszystkich bliźnich za swych braci. Oni „nic nie wiedzą", ale tego są pewni, że religja objawiona nie naucza prawdy.

Do rozpowszechnienia tej „mądrości" przyczyniły się w bardzo znacznej mierze dwie niewiasty: Rosjanka Bławacka i Angielka Annie Besant; pierwsza ogłosiła wiele „prawd" nowych i głębokich, jak n. p., że „matką wszechrzeczy jest przestrzeń" i czyniła nawet cuda, które jednak okazały się prostem oszustwem. Druga napisała kilka książek bardzo niemądrych i była w Indjach nauczycielką Lotiego.

W najnowszej książce swojej, o której tu mówimy, nie rozwodzi się Loti nad teozofją, tylko wspomina z głęboką czcią o Buddzie, zestawiając go z Chrystusem: „Budda, poprzednik s w e g o b r a t a Jezusa" a „później wysłańcy jego głosili tę samą etykę miłosierdzia i miłości, którą dali Europie uczniowie Chrystusa" (str. 72). „Miłość braterska, głoszona przez Buddę i przez Jezusa" i t. d. (str. 230). Występuje on przeciw owej „pół-inteligencji", szerzącej „le matérialisme le plus imbecile" (str. 233) i głosi wiarę w Boga, o której prawdziwości mówi mu zgodne przekonanie wszystkich szukających pociechy w modlitwie: „Ten zespół błagań (na całej ziemi), łez palących wyraża ufność prawie powszechną, że ten Bóg może być tylko Bogiem miłosierdzia" (str. 229).

Nie widzi jednak Loti ogromnej i zasadniczej różnic pomiędzy b u d d y z m e m a c h r z e ś c i j a ń s t w e m. Podstawą etyki Chrystusowej jest wiara w Boga a największem przykazaniem miłość ku Bogu; Budda zaś nie wierzył wcale w Stwórcę świata i najwyższego prawodawcę, a to, co nazywał „wyzwoleniem", „zbawieniem", równało się unicestwieniu osobistości ludzkiej. Autonomja moralna, która ma stawiać — według wielu — buddyzm ponad wszystkie inne religje, jest raczej jednym z jego błędów zasadniczych, bo prawo moralne nie może obejść się bez sankcji wyższej. Hasłem buddyzmu jest ucieczka ze świata, a nie przezwyciężenie świata. Myśl ma dla niego większe znaczenie niż czyn. Kiedy jego wyznawca pomyśli sobie i powie: „O gdybym mógł przez całe wieki być pokarmem i napojem dla

wszystkich stworzeń, które umierają z głodu i pragnienia“, jest to nieskończenie większą zasługą i więcej przynosi pożytku niż rozdanie pomiędzy ubogich całego mienia. Dziwaczna metafizyka, zaprzeczająca wszelkiego bytu substancjalnego, brak równowagi umysłowej, niechęć i niezdolność do pracy, do czynu, do postępu, to są znamiona charakterystyczne „świętych“ wyznawców Buddy. Inaczej pojmowali religję Święci katoliccy — inne też owoce zawdzięcza ludzkość nauce Chrystusowej! *X. A. P.*

Nowe pismo dla młodzieży.

Pod znakiem Marji. Miesięcznik związku Sodalicyj marjańskich młodzieży szkół średnich w Polsce (adres redakcji i adm.: ks. J. Winkowski, Zakopane, Łukaszówka 12).

Nr. I—III za październik, listopad i grudzień. Treść: Krótkie artykuły wstępne X. Redaktora i artykuły sodalisów: „Co nas młodych pociąga do Sodalicji,“ (Jabłoński); „Co pragniemy zdziałać przez Sodalicję,“ (Radziszewski); „Praca starszych nad młodszymi przez Sodalicję,“ (Chramiec). Sprawozdanie ze Zjazdu Zarządu Sodalicyj Marjańskich w Krakowie w lipcu 1920. Sprawozdanie poszczególnych sodalicyj. Kalendarzyk sodalicyjny.

Pismo bardzo pożądane, zapełnia dotkliwą lukę, dotychczas bowiem nie mieliśmy pisma dla młodzieży szkół średnich. Z artykułów młodych sodalisów przebija się zrozumienie i ukochanie idei solidacyjnej. Niezwykle sympatyczne pisemko utrzymać się może — z powodu braku funduszów — jedynie przy solidarnem poparciu ze strony wszystkich XX. Katechetów. — Prenum. na najbliższy kwartał (styczeń-marzec) 15 mk., — nr. pojedynczy 5 mk. *X. Thullie.*

Książki dla młodzieży

Maciej Wierzbiński. Stach Wichura. Powieść historyczna z r. 1848. Poznań—Warszawa. Księgarnia św. Wojciecha. Str. 304.

Autor opowiada wybornie i zajmująco o walce Wielkopolan z Prusakami w r. 1848. Książka jest pięknie wydana a nadaje się szczególnie dla młodzieży męskiej.

X. P.

Kazimierz Rosinkiewicz (**Rojan**). **Hultaj**. Powieść dla mniejszych i większych czytelników. Księg. św. Wojciecha. Str. 321.

Autor opowiada żywo i zajmująco o rozwoju duchowem chłopca sieroty, zwanego „hultajem“ dla swej niesforności i upodobania w psich figlach, który jednak, znalazłszy dobrą opiekę, wyrasta na rozumnego i szlachetnego młodzieńca. Opowiadanie to nadaje się bardzo do bibliotek dla młodzieży. *X. P.*

Stefania Tuchołkowa. Dziewica Orleańska. Wyd. 2. Księgarnia św. Wojciecha (str. 126.).

O pierwszem wydaniu tej „powieści historycznej“ pisaliśmy w r. 1917 (na str. 149 Mies. z tegoż roku), że uważamy za rzecz wątpliwą, czy szan. autorka ujęła należycie i przedstawiła ten przedmiot bardzo wdzięczny. Opowiada ona za Schillerem o miłości, którą miał wzbudzić w Świętej Anglik Lionel (str. 87 nn.). Historja nic nie wie o takiej miłości, której zresztą nagłe powstanie u Joanny nie zgadzałoby się psychologją. Historja mówi nam także, iż Joanna nie używała nigdy miecza na polu walki i żadnego z nieprzyjaciół nie zabiła, a oto autorka każe jej podnieść miecz do śmiertelnego cięcia (str. 88). Styl powieści jest miejscami zbyt suchy i szablonowy. *X. P.*

Edmund Jezierski. O skarb Gwajkurów. Opowieść przygód misjonarza w Brazylji. Poznań - Warszawa. Księg. św. Wojciecha. Str. 132.

Powiastka dobrze napisana, stosowna dla młodzieży. *X. P.*

Ten sam. Za wiarę i ojczyznę (tamże) Str. 62. Opowiadanie z r. 1863 o X. Maksymiljanie Tarejwo, Kapucynie w Lądzie, powieszonym przez Moskali, — bardzo godne polecenia.

Walerya Szalay-Groele. Jasełka (tamże). Str. 64. Jest to jeden z lepszych utworów tej osnowy. *X P.*

Kazimierz Gliński. Ostrzeżenica. (Opowiadanie). Tamże, str. 46.

Powiastka ta, napisana z talentem, nie nadaje się n. zd. dla młodzieży z powodu, że jest w niej mowa o zgwałceniu pewnej niewiasty przez Maćka z Borkowic i jego towarzyszy. *X. P.*

Nominacje i wiadomości osobiste.

Mianowani XX.: Rektorem semin. duch. w Krakowie dr. Stanisław Rospond, kat. gimn. św. Anny tamże; wicerektorem Józef Śliwa, penitencjarz przy kośc. N. P. Marji tamże; prefektem Aleksander Obrubański, wik. par. św. Szczepana tamże. Katechetami w szk. śr. w Krakowie: Józef Tomasik w gimn. żeń.; Jan Piwowarczyk w gimn. VI; Jan Buda w gimn św. Jacka (zast.); Ferdynand Sznajdrowicz w gimn. św. Anny (zast.); Teodor Czaputa w szk. real. w Wieliczce; Jan Litwin w szk. real. w Żywcu; zastępcą tamże Michał Trzop kan. later.; Antoni Feliks w gimn. real. w Chrzanowie. W szk. powszechnych: Józef Mazanek w szk. XXXIV i XXXVII; Józef Podmokły w Trzebini; Adam Gałuszkiewicz w Borku Fałęckim; Jan Górnik w Myślenicach; Jakób Morajko w szk. semin. Münnichowej w Krakowie; Roman Głodowski, wik. w Łańcucie, zastępcą kat. w gimn. w Brzozowie; Jan Śmietana, b. administrator w Dynowie, zastępcą kat. w szk. powsz. tamże.

Przeniesiony X. Stefan Drzewicki, kat. w Dynowie, do Żołyni.

Uwolnieni od obowiązków katech. XX.: dr. Andrzej Krzesiński, kat. w szk. wydz. żeń. w Podgórzu i Edward Kuszlik, kan. later.

Zrezygnował z posady katech. w szk. m. im. Kościuszki we Lwowie X. Józef Dzięпід dzielewicz.

Zmiana redakcji Mies. Kat. i Wych.

Od dna 1-go lutego r. b. obejmuje dalsze wydawnictwo tego Miesięcznika Koło XX. Prefektów arch. lwowskiej a redakcję X. dr. Zygmunt Bielawski, profesor uniw. lwowskiego. Mam uzasadnioną nadzieję, że zmiana ta przyczyni się w znacznej mierze do ulepszenia i dalszego rozwoju pisma. Adres red. i adm. będzie odtąd: Lwów, ul. Dwernickiego 48. Tych jednak Czcig. Prenumeratorów, którzy jeszcze nie uiścili przedpłaty za r. 1920, upraszam o rychłe jej nadesłanie pod adresem dotychczasowym. *X. Alexander Pechnik.*

Sykstuska 64.